GIOVANNI GENTILE

SAGGI CRITICI

SERIE SECONDA

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

I.

IL PROGRAMMA DELLA BIBLIOTECA FILOSOFICA DI PALERMO[1]

Nel riprendere la nostra consuetudine delle pubbliche letture e conferenze, che attrassero già l'anno scorso l'attenzione degli spiriti più colti della nostra città su questa istituzione appena nata, e, possiamo anche dirlo, suscitarono e accrebbero in molti l'interesse per le questioni filosofiche, vogliate consentire, o Signori, che io brevemente chiarisca gl'intenti, a cui si sono inspirati coloro che hanno creata questa Biblioteca, e sperano farne un istituto perpetuo della cultura palermitana.

Altri ci avevano preceduti altrove. In parecchie delle principali città italiane, prima o dopo di noi, sono sorti circoli e sodalizii, con o senza biblioteca, allo scopo di promuovere gli studi e la cultura filosofica. Sicchè, se la nostra società e biblioteca si distingue da tutte le altre istituzioni congeneri, noi crediamo, per la complessità e organicità dei mezzi con cui procura di adempiere i suoi fini, l'iniziativa nostra a Palermo si rannoda a un largo movimento dello spirito contemporaneo, più vivace forse in Italia che altrove, il quale è buon argomento a sperare un profondo, energico risveglio delle forze interiori, che sono poi le sole forze sostanzialmente e realmente efficaci della vita di un popolo. Negli studi nostri,

---

[1] Parole dette dal direttore della Biblioteca, il 26 novembre 1911, inaugurandosi un nuovo ciclo di conferenze; e pubbl. nell'*Annuario* di essa, vol. I (1912).

con l'occhio a quelle manifestazioni della cultura che toccano direttamente i problemi che c' interessano, noi che ci occupiamo di filosofia, sentiamo di assistere, spettatori e attori, a una notevole ripresa dello spirito filosofico.

Si fondano riviste, si pubblicano libri, si avviano collezioni, alle quali, dieci anni fa, sarebbe stata follia sperare un conveniente numero di lettori. E le riviste moltiplicano ogni anno la tiratura, e dei libri si chiedono sollecite nuove edizioni, le collezioni pigliano piede e ampliano il loro disegno. I giornalisti, che fino a ieri preferivano civettare con le scienze naturali e beffarsi della filosofia, ora ostentano la loro competenza e il loro interesse per le questioni filosofiche.

La filosofia esce dalla umbratile erudizione delle scuole semideserte, dall'ozio muto delle accademie, dall'irto tecnicismo dei contributi scientifici, e si mescola alla vita, alle passioni, alle discussioni, alle lotte di tutti gli spiriti colti, accomunati dall'aer libero della vita letteraria, morale e politica.

Ma la filosofia è uscita dalle scuole, dalle accademie e dalle memorie degli specialisti quando già s'era trasformata e lì dentro non poteva più respirare. Errore sarebbe il credere che si sia trasformata dopo esserne uscita, al contatto della vita. Quella filosofia del filosofo fatuo e pedante, che fa le spese della commedia dalle *Nuvole* di Aristofane al *Socrate immaginario* del Galiani, la filosofia del professionale della filosofia, non sarebbe mai venuta in piazza senza farsi canzonare. E nelle sue ultime forme essa aveva acquistata almeno questa malizia, di starsene bene appartata; e, anche chiamando intorno a sè un pubblico piuttosto esteso, preferiva sempre andarsi a rinchiudere nella sua aula universitaria. La filosofia che penetra oggi nella vita, sa di potervi entrare tra il rispetto di quanti si occuperanno di lei.

La filosofia, o Signori, in quest'ultimo decennio ha subìto in Italia una grande trasformazione, senza la quale tengo a protestare che non io vi avrei incomodati per parlarvi di cose filosofiche; non io avrei voluto addossarmi la responsabilità di presiedere un circolo filosofico, aperto a tutti gli spiriti colti e amanti di idee. La filosofia nostra,

la filosofia di oggi, non è più la povera e nuda filosofia, che, con gran gusto del pubblico, lasciava agli uomini pratici il mondo, la realtà viva e concreta, per sequestrarsi nelle nuvole e nell'astratto; non è più quella gran rete universale, dalle cui larghe maglie scappavano, per tutte le parti, tutti gli uomini e tutte le cose in cui si dispiega la vita, che desta il nostro interesse: la vita per cui si combatte e si muore. No. Noi, francamente, non ci crediamo in obbligo, perchè filosofi, di lasciarvi soli al grande banchetto, o al gran dramma, o di fare soltanto la parte di spettatori con l'animo del sapiente lucreziano contento di contemplare da lungi il tumulto e le tempeste del mondo. Di quella filosofia solitaria ed astratta ridiamo anche noi, come di un grosso sproposito, perchè una filosofia appartata dalla vita è pure, per noi, una vita appartata dalla filosofia, ossia il fallimento della filosofia: la quale, se ha un valore, se è una forza, deve penetrare di sè la vita umana e governarla, informarla di sè. Una filosofia sequestrata dalla vita comune, è anche divisa, nello spirito del filosofo, dall'uomo, che è pure nel filosofo; perchè, se il filosofo si rinchiude nel suo mondo intellettuale, l'uomo resta sempre immerso nella realtà sociale e nel tutto. Onde quella filosofia riuscirà una verità della mente, come si dice, senza essere una verità del cuore: una verità da tavolino, pei libri; una verità, stavo per dire, pei gonzi, non per l'uomo vivo operante nel mondo attraverso il complesso delle attinenze onde ogni individuo è legato all'universo.

La filosofia è diventata oggi cosa seria, cosa di tutta l'anima nostra: la nostra fede, il nostro mondo, la nostra legge. Noi siamo ora profondamente convinti che essa ci può dire una parola in tutti i momenti della vita, per tutti i gradi della nostra attività: nella vita pratica come nella vita teoretica, nella scienza, in ogni ordine di scienza, come nella religione; e che la parola che essa può dire, ha valore decisivo e fondamentale, ricrea in un nuovo mondo mentale quel che prima si possedeva, e segna quindi una nuova via. Noi vediamo altresì che questa parola non scoppia a un tratto nello sviluppo dello spirito, quando da una sfera si passi all'altra, che sarebbe poi quella

della filosofia; che anzi questa parola suona sempre, più o meno alta, più o meno significativa, in ogni anima, in ogni stato; e che pertanto la nostra filosofia è la stessa filosofia di tutti, cui solo l'artificio e la irriflessione han potuto contrapporla, come prosuntuosa legislatrice della vita cui pretenda di sovrapporsi.

E però noi abbiamo sentito la nostra filosofia come una causa comune e un comune interesse di tutti gli uomini. E abbiamo aperte le porte, e siamo usciti in mezzo al pubblico, e abbiamo creato società filosofiche, che non voglion essere segreti cenacoli, ma focolari di cultura e centri di coordinazione spirituale, coi mezzi onde la filosofia, e voglio dire ogni pensiero umano, si alimenta: la collaborazione mentale tra i vivi (conferenze e discussioni) e la collaborazione coi morti, che non sono morti poichè sopravvivono nei libri.

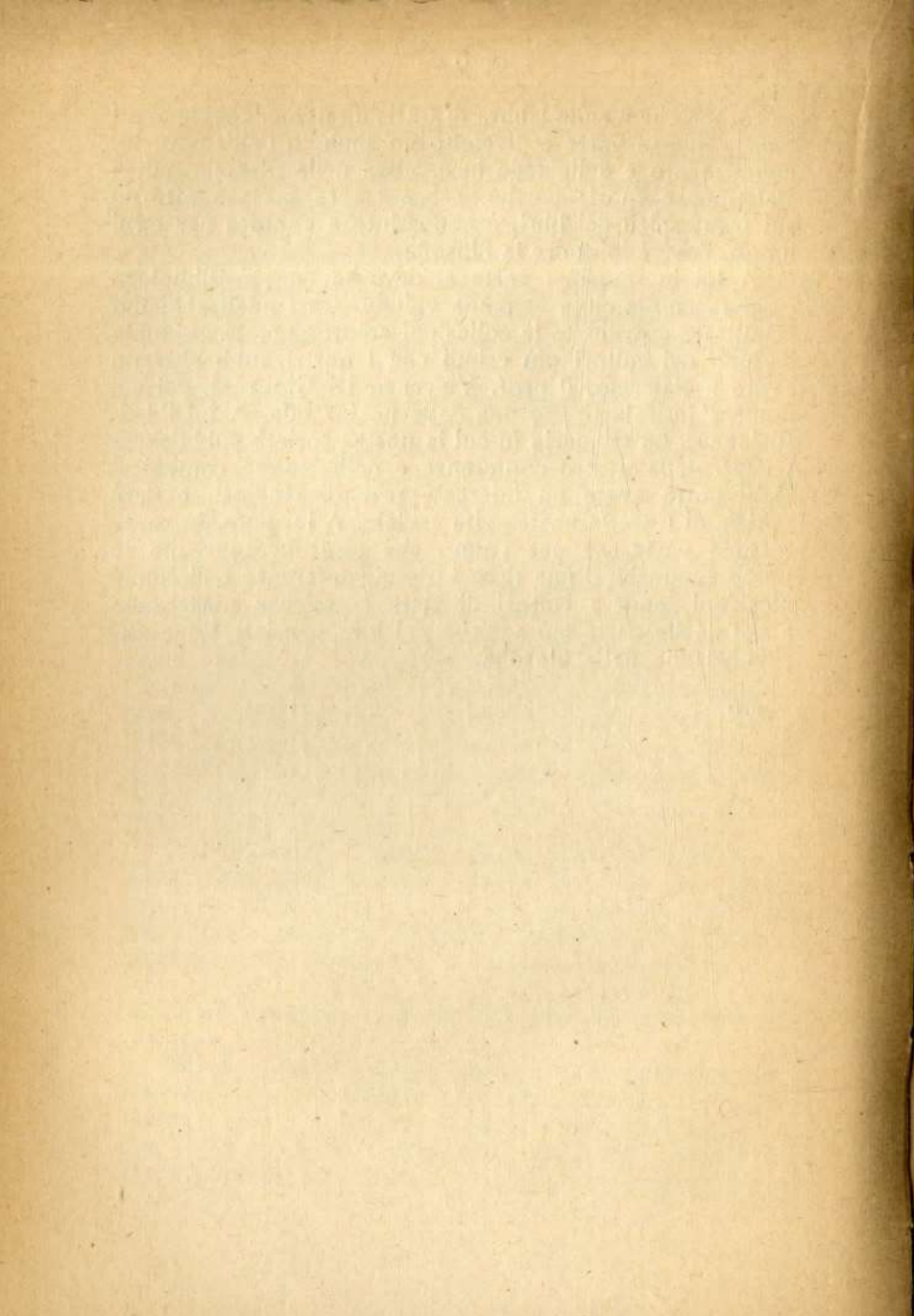
Le nostre biblioteche, dove lo spirito individuale si unisce al dio di tutte le religioni, quel dio che mai non invecchierà, l'eterno spirito umano, non hanno dommi fissi, nè sacerdoti privilegiati, ma chiese sono, dove gli uomini si fanno o si vogliono fare d'uno spirito solo, nel comune, sincero amore della verità, e attingere dalla universalità dello spirito, dalla simpatia delle menti, da una fede, che non è più l'ombrosa e intollerante opinione dell'individuo, ma la serena, la aperta convinzione di molti, il vigore, la energia vittoriosa, che appiana le montagne e apre la via della vita.

Raccogliamoci, dunque, se vi piace, e studiamo insieme. Mettiamo insieme i nostri pensieri, se ciascuno aspira a un pensiero, cioè a una personalità, che valga più che sia possibile. E questo modestamente, certo, silenziosamente, umilmente, come conviene a chi è conscio della difficoltà dell'impresa, che è la più alta, la più ardua fatica dell'universo, e il còmpito perenne inesauribile del pensiero.

Noi di questa Biblioteca, osando farci iniziatori, qui a Palermo, non pretendiamo se non aver dato prova di buona volontà. Dico noi, e dovrei dire quegli, l'unico, che ci ha spronati, e ci sprona: un nome, che per non ferire la modestia dell'amico mio e vostro, io non pronun-

zierò, ma che è sulle labbra di tutti; un nome, che da venti anni a questa parte è divenuto un simbolo dell'amore incondizionato e della fede inconcussa nella filosofia qui, a Palermo, e fuori; poichè, senza essere portato attorno sui frontespizii dei libri, è conosciuto e onorato per ogni luogo, dove è in onore la filosofia.

A lui in massima parte si deve se questa Biblioteca oggi raccoglie circa ottomila volumi, tra i quali abbiamo acquistate e ordinate le collezioni amorosamente radunate da uno dei cultori più esimii che i nostri studi abbiano avuto a Palermo, il prof. Vincenzo Di Giovanni, dal cui nome s' intitola perciò una delle nostre sale. A lui l' istituzione di un annuario in cui la nostra società pubblicherà quanto delle nostre conferenze e delle nostre comunicazioni potrà avere un interesse per gli studiosi, e darà notizia di tutta la nostra vita sociale. A lui pure, in grandissima parte, se per l'anno che oggi inauguriamo io posso annunziarvi una ricca serie di conferenze e di comunicazioni, onde i cultori di tutte le scienze porteranno a noi quella parte più squisita dei loro pensieri, dove essi s' imbattono nella filosofia.

1911.

II.

INTORNO ALL'IDEALISMO ATTUALE RICORDI E CONFESSIONI [1]

Lettera a Benedetto Croce.

Me me, adsum qui feci, caro Benedetto. La Biblioteca filosofica di Palermo ha finora pubblicato nel suo *Annuario* uno scritto mio come ne ha pubblicato uno tuo; e insieme con lavori di miei scolari, ne ha dati anche di miei colleghi, come i proff. Guastella, Miceli e Orestano, lontanissimi, non solo dall'attuale, ma da ogni idealismo: al quale potrei anche dire che ripugnano la maggior parte dei socii, che la frequentano. Nè di quello che scrivono i miei scolari io entrerei sempre garante, quasi di svolgimenti del mio stesso pensiero; giacchè ho sempre ritenuto un mito quella che nella storia della filosofia si suol chiamare dottrina d'una scuola, convinto che o gli scolari pensano anch'essi e non sono scolari, o sono scolari, e non pensano, e non hanno perciò una dottrina. Lasciamo, dunque, da parte la Biblioteca filosofica, e parliamo soltanto dell'idealismo attuale che ci divide, e non da ora, poichè queste idee, da me ultimamente esposte in forma molto sommaria in questa Biblioteca, rimontano a molti anni addietro, e si ritrovano più o meno chiaramente in

[1] Risposta (nella *Voce* dell'11 dic. 1913) a un articolo di B. Croce, che era uscito nella *Voce* stessa del 13 novembre. Il Croce replicò nella *Voce* del gennaio 1914; e i due suoi articoli sono ora ristampati nelle sue *Conversazioni critiche* [2], Bari, Laterza, 1924, II, 67-95.

tutti i miei scritti, come sono state sempre nel fondo del mio insegnamento.

Io posso dire in fatti che il primo nucleo di questo idealismo, che ho testè battezzato idealismo attuale, sia il concetto fondamentale della mia tesi di laurea in filosofia, scritta nel 1897, e pubblicata l'anno dopo nel libro *Rosmini e Gioberti*, dove la mia tesi, per l'intelligenza del valore della filosofia rosminiana, e quindi della kantiana, è quella della profonda differenza tra la categoria (che è l'atto del pensiero), e il concetto (che è il pensato): onde mostravo la vacuità della critica del Rosmini circa il numero delle categorie, e la inanità delle accuse del Testa, del D'Ercole e di tutti gli altri critici del Rosmini, contro l'impensabile essere indeterminato rosminiano. Fin d'allora consideravo il pensiero come reale soltanto nella sua apriorità o attualità: uno quindi, se guardato nell'atto suo, molteplice, come natura, se guardato nel suo prodotto; e fin d'allora risolvevo tutta la realtà nel fenomeno, come fenomeno bene fondato nell'attività creatrice dello spirito: dello spirito che non è un oggetto particolare, ma l'universale stesso nella sua reale concretezza.

Sopra questi concetti ho continuato a lavorare, fermo sempre nel principio originario, che dal soggetto, in quanto soggetto, dovesse scaturire tutta la realtà, e che pertanto il soggetto dovesse concepirsi in maniera adeguata a questa sua assoluta funzione. E dico in quanto soggetto, non perchè il soggetto possa essere altro che soggetto, ma, tu già l'intendi, come un *cave canem*, per usare la bizzarra espressione del vecchio Tari. Giacchè è molto facile e accade non di rado — o è accaduto quasi sempre? — che si dica soggetto e si pensi oggetto. E ogni passo innanzi che io ho fatto in quei concetti puri, a cui tu mi richiami, è stato sempre come uno scoprire dentro me stesso, che io dicevo soggetto, e pensavo oggetto; e ogni volta che non mi son potuto trovare d'accordo con te, ho pure avuto questa impressione, che cioè il tuo soggetto fosse infatti concepito da te come oggetto.

Ricordo che questa fu sempre la mia difficoltà contro

il tuo concetto della volontà, da quando cominciasti ad accennarlo nella prima tua trattazione dell'*Estetica* e poi a fissarlo negli scritti sul *Principio economico* nel 1900; laddove fin da principio plaudii al tuo ritorno all'estetica del De Sanctis, nella cui teoria della forma vidi il preciso riscontro del concetto che m'ero fatto della forma kantiana del conoscere, come forma assoluta che pone il suo contenuto. Ed è tra i più cari ricordi dei primi anni della nostra amicizia quello d'una tua lettera di calda approvazione a un mio informe opuscoletto del 1896, dove contro talune vane discussioni intorno all'arte sociale, che deve rispecchiare lo spirito del proprio tempo, e aver fondamento nella simpatia del pubblico, io notavo che una tale simpatia o avversione, con cui l'artista avrebbe dovuto fare i suoi conti, si sarebbe riferita a un'arte teorica, a un'arte a parole, non all'arte in atto, all'arte reale; nè poteva dirsi che si riferisse al contenuto dell'arte, perchè, dicevo, « l'opera d'arte è un fatto, e come tale va considerata. Non si può prima che sia, dire come potrà o come dovrà essere, se non si vogliono le smentite toccate alle rettoriche d'ogni tempo. E poichè l'opera d'arte è un fatto, e non un complesso di precetti o teoriche, non c'è contenuto, di cui si possa disputare prima che sia divenuto effettivamente contenuto, cioè prima che sia innalzato ad opera d'arte; la quale poi sarà o non sarà tale in grazia soltanto dell'espressione, che si sarà saputo dare al contenuto, nato ad un parto con essa nella mente dell'artista. Giacchè non si dà contenuto da una parte, e forma dall'altra; non prima contenuto e poi forma; ma contenuto e forma insieme nello spirito; non essendovi contenuto senza forma, nè forma senza contenuto, come non c'è nessuna forma e nessun contenuto senza spirito, che insieme li produce ambidue in una perfetta unità »[1]. E intorno a questo concetto, dal quale tu poi traesti con rigore e acume una copiosa e sistematica serie di corollarii nella tua *Estetica*, voglio dire intorno all'astrattezza d'ogni contenuto in sè considerato, scrissi anch'io con larghezza, battendo sulla distinzione del contenuto

[1] *Arte sociale*, Castelvetrano, Lentini, 1896.

astratto dal contenuto concreto, che è il solo reale, in quanto forma, nel 1899, trattando del *Concetto della storia*[1]: la questione nella quale tu ed io ci siamo tormentati tanti anni. In questo concetto dell'arte il soggetto era soggettto.

Non mi pareva più che restasse tale quando tu dai tuoi studi di economia traesti il concetto di un'attività pratica, che si pose di contro alla teoretica in modo da spogliare questa e se stessa del valore di soggetto. Non ti nascosi fin d'allora perchè non riuscissi a capacitarmi della possibilità della distinzione a cui ti arrestavi; e questo fu poi quasi l'argomento costante di quelle nostre discussioni — dolci nella memoria — le quali ebbero per effetto il solito effetto di tante discussioni filosofiche: che cioè mettessero sempre più salde e profonde radici negli animi nostri le opposte esigenze a cui obbediva da una parte la tua distinzione, e dall'altra la mia avversione ad essa; e si facesse quindi più reciso, su questo punto, il nostro dissenso. E quando lessi la tua *Filosofia della pratica*, in cui il tuo concetto della volontà prendeva la sua forma definitiva, qua e là io riudii come l'eco delle nostre calorose discussioni di qualche anno prima, e vidi dirette contro di me le frecciate che, nel mondo dei puri concetti, in cui anch'io diventavo un'eterna posizione filosofica, tu vi scagliavi contro i negatori di un'attività pratica distinta dalla teoretica.

Ricordando ora come da prima si formulò nel tuo pensiero questa distinzione, mi par chiaro il motivo più profondo della mia avversione. Nelle *Tesi fondamentali di Estetica* (1900), dopo aver fermato il concetto dell'espressione o primo grado dell'attività teoretica, come a t t i v i t à, tu soggiungevi: — Abbiamo detto che è attività, « ma non abbiamo detto ch'essa sia l'attività; il che lascia intendere che ha caratteri specifici.... L'attività si distingue in t e o r e t i c a e p r a t i c a ». — Ossia: tu ponevi la distinzione, secondo la logica formalistica, che è la logica del naturalismo, come distinzione di due specie d'uno stesso genere: di due concetti che reciprocamente si esclu-

[1] Negli *Studi Storici* del **Crivellucci**.

dono, unificandosi in un terzo concetto, ossia fuori di sè. Infatti, per determinare le differenze specifiche dei due concetti coordinati, accettavi la comune definizione dell'attività pratica come *produzione di cose*, rispetto alla teoretica ch'è *visione o conoscenza di cose*, solo chiedendo che per produzione s'intendesse *la produzione volontaria*. Nè importa che fin d'allora tu sentissi il bisogno di un'unità che la logica formalistica non può dare, negando l'indipendenza reciproca delle due forme dell'attività, e facendo della teoretica un primo grado, e della pratica un secondo grado, che non può stare senza il primo: perchè nel secondo grado non si risolveva, non era negato il primo; e non poteva pensarsi il passaggio dall'uno all'altro come uno svolgimento; e rimaneva pertanto il peccato d'origine, dell'insuperabile opposizione. Così nel volgare kantismo la sensazione precede il giudizio, e la categoria è vuota senza l'intuizione; ma ciò non importa che il giudizio sia lo sviluppo della sensazione, e che il pensiero perciò sia attività assolutamente creatrice, che non *presupponga* qualche cosa di diverso da sè. E questa è la via per cui Kant, dopo essere sceso dalla categoria all'intuizione, deve scendere poi dall'unità dell'intuizione al molteplice del dato, e quindi saltare dalla luce del fenomeno nella tenebre del noumeno: e cadere quindi nel misticismo, che tu attribuisci a me e neghi a Kant. Così il dualista scolastico poneva anch'esso il senso come un precedente dell'intelletto, e il corpo come un precedente dell'anima, restando nel dualismo. Così nello stesso parallelismo spinoziano l'idea è del corpo, senza che pensiero ed estensione s'incontrino mai, salvo che fuori di sè, nella sostanza.

E tu, se ti sei, nel seguito delle tue riflessioni su questa materia, sforzato di salvare e garentire l'unità dello spirito, in realtà hai irrigidito sempre di più l'opposizione. Nell'*Estetica* dicesti la conoscenza «contemplazione teoretica delle cose» e la volontà «produttrice non di conoscenze ma di *azioni*»; ma senza abbandonare ancora il concetto delle *cose*, aggiungevi a chiarimento: «Con la forma teoretica l'uomo comprende le cose, con la forma

pratica le va mutando: con la prima si appropria l'universo, con l'altra lo crea » (pp. 50-51): e affermavi che « un conoscere, indipendente dal volere, è pensabile », sebbene non possa dirsi altrettanto della volontà indipendente dal conoscere. E lo stesso è ripetuto nella terza edizione (pp. 55-6): e anche nella quarta (1912), salvo che alla pensabilità di un conoscere indipendente dal volere la tua nuova teoria dell'arte come espressione del sentimento, e quindi della circolarità dello spirito, ti costringe (p. 56) a introdurre tra parentesi la riserva: « almeno in un certo senso » [1]. Nei *Lineamenti di logica* (1905) passasti accanto al concetto della praticità assoluta del conoscere, ma lo respingesti come una confusione di concetti disparati: « E non bisogna neppure far confusione nell'intendere un detto, profondamente filosofico, che cioè c o n o s c e r e è f a r e, perchè il f a r e, di cui qui si parla, è sempre il fare dello spirito conoscitivo, cioè la sua attività costruttrice, e non già il fare pratico, specificamente distinto come tale » (p. 63). Tutto il primo capitolo della *Filosofia della pratica* è dedicato a questo concetto dell'attività pratica; e lì, per determinare quest'attività nel suo peculiare carattere rispetto alla conoscenza, adduci una quantità di osservazioni, che colpiscono di certo la fantasia, ma accentuano siffattamente il contrasto tra le due forme spirituali, da accrescere vieppiù le mie difficoltà: « La luce intellettuale », tu dici, « è fredda, la volontà è calda. Allorchè dalla contemplazione teoretica si passa all'azione e alla pratica, si ha quasi il sentimento del generare; e i figli non si fanno con pensieri e con parole. Nella maggiore chiarezza intellettiva si resta inerti, se non interviene qualcosa che svegli l'azione, e sia analoga all'ispirazione, la quale fa correre un brivido di gioia e di voluttà per le vene dell'artista. Ogni ragionamento, per plausibile che paia, ogni situazione, per nitida che appaia, rimane mera teoria, se la volontà non appetisce, ecc. » (p. 12). Determinazioni oscillanti tra l'empirico e il metaforico, le quali

[1] Intorno alle progressive varianti delle diverse edizioni dell'*Estetica* del Croce si veggano i miei *Frammenti di Estetica e di Letteratura*, Lanciano, Carabba, 1920, pp. 111 e sgg.

si chiariscono da se stesse incapaci di una rigida elaborazione lôgica quando tu stesso sei tratto ad additare l'analogia tra l' ispirazione dell'artista (che è spirito teoretico) con l' impulso all'azione pratica; ma che, ad ogni modo, mirano a fare della teoria, in quanto tale, la negazione della pratica, e viceversa. Così, per es., la teoria è luce; e la pratica non è teoria perchè non è luce; e la pratica è calore, e la teoria non è pratica perchè non è calore. La pratica genera una realtà, che è il presupposto della teoria, che non ha da generarlo, bensì solo da contemplarlo. E questo è infatti il tuo pensiero, di cui tu ritrovi il riscontro e la conferma in una folla di riflessioni e constatazioni del senso comune, nonchè nella costante tradizione della maggior parte delle dottrine filosofiche: che la realtà sia un prodotto del volere, ma un presupposto del conoscere, o, più idealisticamente, che il volere stesso sia un presupposto del conoscere. Nè importa che, passando a considerare lo stesso rapporto dal punto di vista del volere, tu trovi poi che il volere presuppone a sua volta il conoscere; donde la teoria del circolo: perchè la precedenza del teoretico appartiene a un processo diverso da quello a cui appartiene la precedenza del pratico: ha luogo, per così dire, in altra sede da quella che interessa il filosofo idealista. Il quale muove, e non può fare altrimenti, dal pensiero, e se incontra la volontà, non può giungervi se non attraverso di esso. Tu specialmente, sostenendo che la tua filosofia, in quanto tale, non sia vita, ma comprensione della vita, non azione ma contemplazione di essa, se filosoficamente affermi la volontà, è chiaro che non puoi affermarla immediatamente, ma movendo dalla posizione del soggetto, come soggetto di conoscere, per una deduzione, che, come tu dirai, non è generazione, ma speculazione! E sia; ma appunto perciò la volontà non potrai trovarla se non come un presupposto e non mai come un presupponente. Per potere incontrare la conoscenza come un presupposto, bisognerebbe invece che tu smettessi di filosofare, e rinunziassi quindi alla ricerca della stessa conoscenza, come fanno nel caso inverso i naturalisti; i quali, partendo dalla dommatica convinzione (nata dall' insufficiente comprensione del conoscere) che il co-

noscere presupponga di necessità una realtà fisica, deducono bensì attraverso un loro schema fisiopsichico un conoscere derivante dal movimento esteriore, senz'accorgersi che il vero conoscere è già immanente nella posizione di quel loro movimento (come l'idea del movimento), e che quell'altro che ne derivano, non è conoscere nè punto nè poco, ma la loro idea del conoscere; e in sostanza, rinunziano a ogni deduzione del conoscere.

Questa volontà insomma, nel suo rapporto col soggetto che l'afferma e che è poi lo stesso soggetto che vuole, m'è parso sempre di vederla spuntare nella tua concezione come la natura del naturalista e il Dio trascendente di S. Paolo, che integra lo spirito, ma non è lo spirito: come un limite che distrugge la libertà dello spirito, un oggetto che non è il fenomeno kantiano, ma il noumeno. E così ti sento dire nella *Filosofia della Pratica:* « La conoscenza è conoscenza di qualcosa; è rifacimento di un fatto; ricreazione ideale di una creazione reale » (p. 206); e non riconosco più in te il sostenitore dell'estetica che afferma l'assolutezza della forma, negando la precedenza del contenuto. Ora tu dici: « Se non c'è stato, prima, un desiderio, un'aspirazione, una nostalgia, non può aversi la poesia....; se il sole non illumina un paesaggio, o un'anima non invoca un raggio di sole sul paesaggio, non si ha la pittura di un paesaggio luminoso. E, se non c'è un mondo di realtà, che generi un mondo di rappresentazioni, non è concepibile una ricerca dell'universale, la filosofia », ecc. (p. 206). Tutte espressioni, che, per quanto da intendere con discrezione, temo compromettano il fondamento filosofico della tua estetica, e importino una specie di metafisica dualistica e dommatica, che contrasta con quei principii filosofici, che abbiamo comuni. Tu, se non erro, non dovresti dire che senza il sole che illumina il paesaggio, non si avrebbe la pittura del paesaggio luminoso, ma che senza la pittura non si avrebbe nè paesaggio, nè sole, nè luce. Dire che la creazione reale è l'antecedente della ricreazione ideale, è supporre dommaticamente alla creazione ideale, a cui noi siamo presenti, una realtà, di cui possiamo crederci, ma non dimostrarci autori: è presupporre, platonicamente, al soggetto un

oggetto, che, per essere altro dal soggetto, non è commensurabile con esso; in guisa che la loro coincidenza non possa essere altro che una fede. Nè basta più credere, come già fece a' suoi tempi il Vico, e poi a suo modo l'Hegel, che colui che fece realmente, sia il medesimo che rifà idealmente: che è il punto sul quale insisti per sanare la dualità con un'unità che chiami *relazione*; non basta, perchè questa medesimezza si afferma, si può anche credere, ma non si può pensare. Come può essere uno stesso principio, per dirla con la tua forte immagine, quello che si sfoga in pensieri e in parole e quello che genera figliuoli? Come possono coincidere il principio del reale e il principio dell'ideale, quando s'è detto che il reale non è ideale, e l'ideale non è reale? Io che penso un'azione, non posso, per quel che sono in quanto la penso, recarla in atto: a ciò si richiede un incremento dell'esser mio, estrinseco alla natura da me posseduta e celebrata nel concepir l'azione; e che, se io lo traggo da me stesso, lo trarrò certamente da un me stesso diverso da quel che ero pensando. Ossia il « me » rimarrà un nome unico per due cose distinte.

Con codesta volontà ho visto risorgere nel tuo pensiero quella natura, che, a parte le costruzioni del naturalismo, è stata in ogni tempo lo scoglio, su cui s'è spezzata ogni concezione spiritualistica. E tu l'hai chiamata infatti *natura, o vita*. E questa natura, che è la vita, l'essere, la realtà, m'è parso inghiottisse il tuo spiritualismo. Giacchè se tu dici che la realtà è spirito, dici intanto che la realtà di questa realtà è l'azione, non la conoscenza inerte; è l'atto, non il verbo; l'atto del verbo, ma atto; e il verbo dell'atto solo in quanto esso precipita a sua volta nell'atto. Ora, questo atto, chiamalo volontà, natura, Dio, io me lo vedo innanzi (io che, vedendolo, credo bene d'essere spirito — l'unico spirito che io possa conoscere) me lo vedo innanzi come quello in cui il mio vedere è destinato a dissolversi, perchè esso è tutto, è l'essere, la vita, e non è vedere, ma fare; e se io voglio essere, e voglio vivere, devo annichilarmi per quel che intanto mi trovo di essere. Non è questo, caro Benedetto, il misticismo?

Il misticismo è stato in ogni tempo il motivo originario o la conclusione finale dei sistemi oggettivistici. Massimo esempio il platonismo, che s'inizia in Platone dal misticismo orfico-pitagorico e finisce con Plotino nel misticismo panteistico. Ed è naturale: il misticismo non consiste originariamente nella negazione delle differenze, ma nella negazione dell'attività reale del soggetto. Mistica è la concezione della grazia, perchè negatrice non della varietà della natura e della sua differenza da Dio, ma della capacità spontanea dell'uomo a instaurare il proprio destino o valore spirituale. La negazione delle differenze è un carattere secondario, che può anche non esserci in un misticismo non ancora giunto a perfetta maturità; perchè questa seconda negazione è una conseguenza che bisogna cavare dalla prima: la quale non genererà una tale conseguenza finchè non sia stata essa stessa concepita in tutto il suo rigore. E così tu puoi affermare delle distinzioni perchè non tieni ben fermo il tuo principio, che è ancora l'oggettività del reale, o la precedenza (logica) dell'essere. Infatti il concetto coerente di questo essere importa l'eliminazione del conoscere e di tutte le sue categorie, e quindi l'unità nuda d'ogni distinzione.

Importa, ho detto, l'eliminazione del conoscere. — No, dirai tu, come mi hai detto e come hai scritto molte volte; perchè l'essere è termine correlativo del conoscere, e l'assoluto è la relazione: l'unità della dualità. — Ma io ho avuto sempre un'istanza ulteriore contro questo tuo modo d'affermare l'unità, che dovrebbe garentire il conoscere; e la ripeterò ancora una volta. Il conoscere che mi preme, non è questo che tu fai correlativo all'essere nella relazione che trascende il conoscere; ma quel conoscere, di cui la stessa relazione è contenuto. I due conoscere sono profondamente diversi; e dalla loro distinzione muove quell'idealismo attuale che tu accusi di abolire le distinzioni. Altro, io credo, è il conoscere, per cui tu costruisci il concetto dello spirito, unità circolare di conoscere e agire; altro questo conoscere, che tu distingui dall'agire con un atto del primo conoscere. Il primo, io dico, è il conoscere attuale; l'altro è tanto diverso dal tuo conoscere attuale, quanto ne è diverso quell'agire, che gli contrapponi; e tu

perciò con lo stesso conoscere pensi così l'uno come l'altro. Ossia, il conoscere correlativo all'agire è un conosciuto, non è un conoscere: è oggetto, non è soggetto. Quindi quell'essere, che io dico portare di necessità alla eliminazione del conoscere, non è uno solo dei due termini della tua relazione, ma tutta la tua relazione, nella sua unità.

Nè mi opporre anche tu, che lo stesso conoscere attuale dovrà pur rassegnarsi a diventare un mero conosciuto, se non vuol essere un inconoscibile, anzi un impensabile. Io continuo a distinguere, se Dio vuole; e mi trovo questa volta in un'ottima compagnia (quantunque, con mia grande sorpresa, tu me l'abbia negata). Giacchè nè anche Kant (per non dire dei continuatori del suo idealismo trascendentale) si tenne in obbligo di tacere della sua categoria, come d'un inconoscibile, sol perchè egli ne fece giustamente l'atto trascendentale del giudizio, ossia del conoscere. Bisogna distinguere tra conoscere e conoscere: tra il conoscere che risolve il conosciuto nello stesso conoscere (che è il vero conoscere) e il conoscere che mantiene il conosciuto come oggetto opposto all'attività conoscitiva (che è il falso conoscere del naturalista). Il primo conoscere è vero conoscere perchè realizzazione della libertà del soggetto, e quindi realizzazione del soggetto; il secondo non è vero conoscere perchè riesce alla limitazione del soggetto, con la posizione di un oggetto che, nella sua irriducibilità al soggetto, dimostra che questo incontra un ostacolo insuperabile alla propria realizzazione: ostacolo che è un inconoscibile appunto perchè il realizzarsi del soggetto non è altro che l'atto del conoscere. In guisa che il conosciuto mediante il primo conoscere è inconoscibile rispetto al secondo; e viceversa. Quel conosciuto che si pone di contro al conoscere è un inconoscibile assoluto: e quell' inconoscibile che è tale pel conoscere che contrappone a sè il proprio oggetto, è un assolutamente conosciuto. Il conoscere attuale è perciò un assolutamente conosciuto per un verso, e un assoluto inconoscibile per un altro; ma, poichè il concetto del conoscere, per cui è un assoluto inconoscibile, è quello del falso conoscere, bisogna dire senz'altro, che è un assolutamente conosciuto.

Il conoscere come attuale conoscere è conosciuto, non dunque come conosciuto, ma come conoscere. Questa intimità del conoscere a se stesso è l'attualità dell' Io.

La distinzione che fo io qui, la facciamo tutti sempre; e se non la facessimo, non potremmo intendere mai un atto spirituale come tale. Tutti distinguiamo, per es., tra sapere e capire (quel calpire, che è il vero sapere); per cui lo scienziato sa, ma non capisce, e professa di non capire, la natura e le sue leggi; ma un uomo capisce un altro uomo, e tanto più, quanto più gli è affine e si immedesima con lui. E che è questo capire se non ritrovarsi nell'altro, o conoscere l'oggetto come soggetto, e risolverlo in questo?

Il tuo conoscere non può essere risoluto dal soggetto che lo conosce, nella sua propria attività conoscitiva; come la natura del naturalista fronteggia in eterno il suo naturalismo, che è mera idealità senza realtà. La risoluzione anche a te riesce impossibile perchè quel conoscere lo poni accanto a un'azione, e formante con essa un sol tutto; e quest'azione la concepisci come oggetto, puro oggetto, del conoscere. In sè, pertanto, il tuo conoscere sarà soggetto del volere; e in sè il volere soggetto a sua volta del conoscere; ma per te (cioè, per sè, per dirla all' hegeliana) nè l'uno nè l'altro mi pare che si possano concepire come soggetto. Su questa via si va a finire agli antipodi di quella filosofia moderna, che anche tu vuoi concepita come filosofia dell'assoluta immanenza, e, perchè sia tale, come assoluto idealismo o spiritualismo.

Su questa via mi pareva ti fossi arrestato, quando nel tuo concetto della storia come storia contemporanea credetti di scorgere un consenso a « quella storia v i v a nel pensiero della storia » a cui ero pervenuto io nelle mie tesi *L'atto del pensare come atto puro* [1]; il cui metodo accettavi, o mi pareva, scrivendo: « Se ci atteniamo alla storia reale, alla storia che realmente si p e n s a n e l l ' a t t o c h e s i p e n s a, sarà agevole scorgere che essa è perfettamente identica alla più personale e contemporanea

---

[1] Pubblicate la prima volta nell'*Annuario della Bibl. filos. di Palermo* (1912) e poi nel vol. *La Riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1913; 2ª ed., 1923.

delle storie » (*Storia, cronaca*, p. 2); e terminavi osservando che « la storia, facendosi s t o r i a a t t u a l e, come la filosofia facendosi f i l o s o f i a s t o r i c a.... si sono liberate dal fantasma della cosa in sè ». Ci siamo, dissi tra me, anche Benedetto, dopo aver saltato il primo fosso tra storia e filosofia, salta ora l'altro tra storia e storiografia, conosciuto e conoscere, realtà e cognizione, e quindi pratica e teoria, unificando tutti i processi nell' a t t o ; e non occorre dire se me ne compiacqui. Ma, quando non ne avessi avute altre prove, questo tuo ultimo scritto sull' idealismo attuale basterebbe ad avvertirmi che io mi sono ingannato; e tu persisti nel tuo antico modo di vedere lo spirito altalenante dalla realtà alla contemplazione di questa.

Ora, io vado cercando da anni come mai abbiano potuto pensare tutti i realisti di questo mondo la situazione del pensare, come un contemplare la contrapposta realtà? È mai possibile che io abbia innanzi a me la realtà, se io non sono reale? Sarò reale come corpo, come cervello, come volontà, base del mio pensare? Ma che ci ha che fare la base mia con me? Io non sono la base; io attuo me ora come contemplazione; e come contemplazione mi contrappongo al reale, e dovrei essere pure una realtà per contrappormi. È pensabile questo niente contrapposto all'essere? Posso pensare il niente come *terminus a quo* di un processo; ma il processo è reale; e il processo, qui, è il contemplare. Come se n'esce?

Ecco il mio problema. Tu lo dici il problema dell'unità, di quell' u n i t à che vorresti sottintendere come punto ormai acquisito e ben fermo in filosofia. E perchè non dirlo piuttosto della p a r t i c o l a r i t à ? di quella particolarità che ti sta a cuore, e sta a cuore anche a me, poichè si tratta di rendere concepibile il problema della volontà, anzi d'ogni determinazione del reale, di tutta la storia, senza contraddire a quel che v' ha di più certo e inconcusso nel pensiero moderno: la soggettività dell'essere o spiritualità del reale, che tu voglia dire? E non hai tu pure combattuto fin da' primi tuoi saggi di estetica per questo principio della spiritualità? E come si può tenere per assicurato questo principio finchè ogni problema filosofico non

abbia ottenuto una soluzione che non lo scalzi? Kant, Hegel o Spaventa — che per me sono un solo pensiero nel suo svolgimento, — la filosofia, lo hai detto anche tu molte volte, è universale concreto, e non c'è particolare che non sia lo stesso universale: sicchè tutti i problemi sono particolari, se si trattano da un punto di vista particolare, e tutti universali dal punto di vista filosofico.

Potrà darsi che la soluzione che io ho abbozzata di questo che ho detto il mio problema, non sia esatta. Anzi, lungi dal credere, come ti è sembrato forse da qualche atteggiamento stilistico, di aver liquidato la filosofia con una rivelazione, io tengo per fermo che essa in un certo senso non è esatta; e faccio consistere il suo valore nel bisogno che porta seco, e, credo io, energicamente, di reazione vigorosa, con revisione di molte dottrine sulle quali lo spirito umano era disposto ad addormentarsi come su morbidi guanciali; nel bisogno cioè di essere corretta come inesatta. Ma che non possa e non potrà essere gettata in un canto come una di quelle soluzioni che si danno alla giornata a problemi inesistenti, me lo garentisce tutta l'intima storia della filosofia moderna da Cartesio a noi, che si travaglia tutta intorno a questo punto, senza essere mai riuscita a porre il problema nei termini rigorosi, in cui l'ho posto io, e dai quali mi pare poi scaturisca senz'altro la soluzione da me adottata.

La quale non consiste, potrei direi a te, nella negazione della volontà, ma della tua volontà: ossia della volontà come presupposto del pensiero; e potrei anche dire: nella negazione del pensiero come presupposto della volontà. Giacchè, dove dici che il « mio atto puro » si potrebbe chiamare anche Vita, Sentimento, Volontà, o in qualunque altro modo, dici verissimo; e l'ho detto anch'io, se non erro, nel mio *Sommario di Pedagogia generale;* ma con l'avvertenza che il pensiero è vita, in quanto la vita, quella che il fisiologo dice v i t a , non è propriamente vita, ma pensiero; e il sentimento, cioè quello che lo psicologo dice sentimento, non è quello che si crede, ma, sempre, pensiero. Non già che ogni denominazione sia indifferente; ma sono inesistenti le differenze, a cui quelle denominazioni varie accennano distinguendo dal

pensiero forme diverse di realtà. Non è vero che la denominazione sia indifferente, perchè è venuta meno ogni distinzione. In questo senso sarebbe indifferente anche la denominazione di « Spirito » nella tua filosofia, di quello spirito che talvolta tu chiami pure Realtà, Tutto, Assoluto, Essere, Vita: perchè nè pure il tuo spirito ha accanto a sè qualche cosa di diverso da cui sia da distinguere. Il pensiero si distingue in se stesso, e si distingue dall'inesistente o irreale; e perciò ha una sua denominazione propria e adeguata, che è questa di p e n s i e r o.

A chiarire il quale pensiero, che è un nome in quanto è appunto il pensiero (giusta la nostra teoria del linguaggio), bisogna pure che io faccia qualche ricordo ancora, e una confessione. Ricordare prima di tutto un errore comune ad entrambi noi, quando ci si travagliava intorno al concetto dell'esteticità della storia: che era già un modo notevole di affermarne il carattere idealistico, ma che nella sua insufficienza si mescolava con una gnoseologia e una metafisica che erano in un contrasto stridente col nostro idealismo: col mio sopra tutto, che, come ricordavo a principio, moveva dal trascendentalismo kantiano. Il nostro errore gnoseologico e metafisico era la concezione aristotelica dell'individualità, intesa come particolarità. Concetto che, formulato così nettamente, nessuno di noi due avrebbe, credo, mancato di respingere; ma che restava tuttavia, più o meno inavvertito, nel nostro pensiero, e vi operava non certo in senso idealistico. Nella concezione aristotelica, dentro la quale si travagliò invano per più di venti secoli la filosofia posteriore, l'individuo è il p a r t i c o l a r e, ossia l'essere che non è tutto, e non è perciò in relazione a sè ma ad altro, ed è quindi limitato, e privo di un valore suo intrinseco. Laddove l'individuo nella filosofia idealistica iniziata da Kant è lo stesso universale in quanto esso è relazione con se medesimo: spirito. La nascita di questo nuovo individuo è la morte dell'antico, e però così dell'individualità di tutte le c o s e, come di ogni spirito, in quanto particolare. Ora noi, quando si contrapponeva l'intuizione al concetto, e perciò l'arte e la storia alla scienza, eravamo confitti, bisogna riconoscerlo, in quella vecchia intuizione del mondo, in-

conciliabile con quella, che intanto era una salda mia convinzione, dell'attività creatrice universale del pensiero umano. Confesso che per alcuni anni io continuai ad affermare, ma non vedevo chiaro, il significato dell'universalità dell'Io, nella sua insuperabile ripugnanza alla posizione dell'individualità del particolare; benchè sentissi oscuramente qualche difficoltà che restava da vincere nel concetto degl'individui particolari in rapporto a quello dell'universalità dello spirito. E a vincere queste difficoltà mi giovò a poco per volta l'intensa meditazione del problema dell'educazione, sul quale nel 1899 scrissi una memoria che serba qualche traccia del vecchio errore, ma si affaccia al vero concetto della concretezza dell'universale, in cui si risolve ogni particolarità, e si attinge il vero individuo.

Tu movesti nella tua *Estetica* da quel falso supposto di un'individualità particolare, che era stata poi, bisogna pur dirlo, il grande errore speculativo del De Sanctis, e l'origine di taluni difetti della sua critica. E facesti consistere la fantasia o attività estetica nella conoscenza degli individui, per contrapporla all'intelletto come conoscenza dei concetti o dell'universale; chiamando individui gli oggetti rappresentativi, ossia i particolari. E plaudisti al concetto vichiano e desanctisiano della fantasia corpulenta, che è infatti il miglior modo di definire la conoscenza del particolare, che non può esser che corpo. Quel particolare, che è un'astrazione, portava seco un universale non meno astratto: quell'universale che teorizzasti nei *Lineamenti di Logica* (1905), e ch'è rimasto sostanzialmente nella *Logica* posteriore (1909), malgrado l'approfondito concetto della storia, che qui raggiungesti, come giudizio individuale. Oggettiva la realtà individuale, oggettiva, come nella filosofia antica, doveva essere pure quella universale. Il tuo concetto si contrappone allo pseudoconcetto, non perchè questo presuma di definire l'oggetto dello spirito, ma perchè lo definisce arbitrariamente, e riesce, anzichè una definizione, un arbitrio. Ma cacciato di nido lo pseudoconcetto dell'empirico, il concetto del filosofo occupa lo stesso posto. Esso è ciò che vi ha di veramente costante in tutte le rappresentazioni: è, come

tu hai detto, ultrarappresentativo e onnirappresentativo. La sua universalità (*Log.*, p. 30) consiste nella « trascendenza rispetto alle singole rappresentazioni, per la quale nessuna, o nessun numero di queste, è in grado di adeguare il concetto ». Quindi la freddezza che il Vossler trovava nel tuo concetto del concetto, incapace, egli diceva nella sua opera sulla *Divina Commedia*, di destare un sentimento religioso, quantunque la filosofia fosse da concepire come la forma più alta della religione. « Un concetto », egli diceva, « non si può nè temere, nè sperare, nè credere, nè amare » e quel che ci può commuovere è la sua azione, l'energia ed attività creatrice del concetto stesso. E io gli avvertivo (nella *Critica* del 1908 [1]) che « questo concetto del concetto a cui la filosofia riduce il contenuto vitale di tutte le religioni, proseguendo lo stesso lavoro progressivo di purificazione ed elevazione dello spirito, che già proseguono le religioni nel loro svolgimento, non si può intendere come altra cosa da quella *lebendig wirkenden Vernunft*, che crea e svolge i concetti, e raggiunge quindi il concetto del concetto. E però non si può dire che il concetto (Dio filosofico) non susciti il sentimento religioso (timore, speranza, amore, fede), e che lo susciti invece il concreto del concetto.... quella nostra attività che è la generatrice del concetto. Si può dirlo, se per concetto si intende erroneamente un prodotto distinto dall'attività produttiva, l'astratto del concreto ». Il concetto insomma è bensì concetto dell'universale, ma in quanto è il concepire onde lo spirito concepisce se stesso: cioè l'atto stesso in cui si realizza lo spirito.

Così, in una mia recensione d'uno studio sulla filosofia leopardiana, pubblicata l'anno prima nella *Rassegna* del D'Ancona, avevo svolto il concetto che l'arte sia la filosofia dell'artista: che « esprime un suo stato d'animo occupato, determinato e quasi colorito da certi pensieri dominanti », laddove « la filosofia vera e propria non deve aver niente dell'anima individuale di chi la costruisce. Essa è una liberazione assoluta.... dai limiti della soggettività....

[1] Vedi il mio volume *Il Modernismo e i rapporti fra religione e filosofia* [2], Bari, Laterza, 1921, p. 195.

La filosofia dei poeti scompare nell'animo dei poeti stessi; l'animo dei filosofi scompare invece nella loro filosofia [1] ». E insomma il poeta rappresenta nient'altro che la propria soggettività o quel che si dice il proprio sentimento, in cui si colora e si avviva l'astratto suo contenuto spirtuale. — Concetto, al quale mi pare tu ti sia accostato nella conferenza su *L'intuizione e il carattere lirico dell'arte*, dove facesti consistere quella individualità che è il proprio oggetto del conoscere estetico nello s t a t o d i a n i m a del soggetto (*Problemi di estetica*, pp. 18, 27). Che mi parve un gran passo compiuto dalla tua filosofia; ed accenna, di certo, a un orientamento nuovo. Allora tu veramente cominciasti a liberarti dall'incubo della natura esteriore, e desti un significato alla parola e s p r e s s i o n e. Cominciasti, ma non andasti oltre, per tre ragioni: 1° che la soggettività era da te concepita dualisticamente, in quanto, se da una parte accennavi a far coincidere questa soggettività con la stessa liricità, ne facevi d'altra parte un precedente, come stato d'animo, dell'intuizione estetica: cioè, un momento di quella forma pratica dello spirito, in cui tu vedi la vita, la realtà, che si deve rispecchiare nella teoria; e quindi dal seno stesso di questa autocoscienza, in cui si sarebbe dovuto raggiungere l'individualità, risorgeva l'oggetto, l'eterno presupposto dell'Io; 2° che la personalità dell'artista continuava da te a essere puntualizzata come un particolare: ponendo, per es., il soggetto-artista fuori del soggetto-critico, unificati in un terzo soggetto universale, che io direi astratto e soprastorico, poichè lo concepisci come determinabile in sè, come qualche cosa che sia da s c o p r i r e dalla mente umana, parendoti che affermare l'inscindibilità della mente e del giudizio sia scetticismo; 3° che non sarebbe stato mai possibile nella stessa teoria del primo grado dell'attività teoretica sottrarsi al presupposto dell'oggettività, senza instaurare quell'assoluta libertà del soggetto, che è negata dal tuo persistente concetto della teoreticità e, in generale, della circolarità dello spirito; per cui il poeta ti si raffigura come incatenato a una vita, che la sua poesia trova, e

[1] Vedi nei *Frammenti di Estetica*, p. 305.

non è la sua stessa poesia; e il filosofo, a una realtà, che è innanzi a lui come l'acqua presso alle labbra di Tantalo, un eterno divieto; e l'uomo pratico a una situazione di fatto, che egli constata, ma non è l'opera sua. Donde quel senso di malinconia profonda, che pervade tutta questa tua contemplazione del mondo, in cui l'uomo par sequestrato in un cantuccio dell'universo o a guardare inoperoso questo universo, in cui non può riconoscersi, o a coltivare una piccola aiuola, fuor della quale si stendono spazii interminati. La verità gli si spiega in alto sul capo, inaccessibile; ma non gli si svela se non attraverso al duro e oscuro lavoro con cui egli dissoda in eterno le zolle di quell'aiuola.

Tu protesterai di certo contro questa raffigurazione del tuo pensiero, perchè senti vivamente l' immanenza del tutto nell' individuo determinato; ma questo tuo sentimento non riceve, io credo, una congrua interpretazione nel tuo sistema.

Quanto a me, mi sono sempre più convinto che bisognava cambiare radicalmente il punto di partenza, e insistere fortemente sul principio di tutto l' idealismo moderno, del pensiero che non presuppone nulla perchè assoluto, e crea tutto. Non presuppone nè pure il soggetto, come suo antecedente; ma *è* il soggetto, come scoprì Descartes, distruggendo la vecchia distinzione di sostanza e attributo. Non ci sono io, e il mio pensiero: ma io sono il mio pensiero: che non è un essere, e tanto meno qualcosa, ma un processo: il processo. Fuori di questo processo non solo non ci sono Io, quell' Io che tu fai soggetto ora del vedere e ora dell'agire, ma non c' è niente; perchè tutto quello che si può pensare, è posizione di questo processo, cioè, in concreto, lo stesso processo. Io sono particolare, come cosa posta da questo processo; ma il processo non pone nulla fuori di sè; e poichè la verità sta in esso, io in realtà, come processo, non ho nulla nè avanti, nè dietro, nè accanto. Nè anche me volente; perchè questo me che non è lo stesso me attuato nel processo, è una cosa, un astratto, che ha la sua verità nel processo, nel me che pensa. Di qui non s'esce: ma qui c' è tutto in tutte le sue distinzioni, che io non conto, per-

chè, infatti, come distinzioni interne al tutto, non hanno numero. La volontà? Ma la volontà è produzione, creazione: non è vero? Ebbene: prendiamo un atto di pensiero. Non è produzione esso, e creazione? Non genera figliuoli? Se non generasse, se non mutasse niente, sarebbe lo stesso pensare e non pensare. E pensare invece è sforzo, fatica, che crea e logora i proprii strumenti, come ogni altro lavoro. Non dovrebbe essere attività, per non generare. Esso genera quello che si può pensare generi la volontà. La quale non genera mutamenti nel mondo esteriore, come crede chi crede in questo così detto mondo esteriore; ma genera (bisogna tenerlo ben presente) mutamenti in se stessa: cioè genera soltanto se stessa! Nè più nè meno di quel che faccia sotto il nome di pensiero. Quando, come in Cartesio, il pensiero (che egli diceva intelletto) era intuizione passiva e la volontà attività, la distinzione aveva un significato: ma ora bisogna rassegnarsi a rinunziarvi. O bisogna determinare questo significato specifico del volere, che io non trovo; nè ho mai avuto da te, salvo che in funzione di concetti meramente empirici e contrastanti col concetto speculativo dello spirito, o per formole metaforiche, che non danno luce.

La natura? Il meccanismo? Anche tu dunque vuoi la deduzione dell'impensabile? No, caro Benedetto, si tratta di dedurre non l'impensabile, ma il pensiero dell'impensabile; e questo, *ad hominem*, non avrei bisogno di dedurlo a te, che hai detto sempre chiarissima la posizione dell'oggetto, come altro dal soggetto, poichè per n a t u r a io non intendo altro che l'oggetto come tale. Ma questo oggetto io veramente credo di dedurlo dal concetto del soggetto come posizione di sè: deduco cioè l'errore di tenere per reale l'oggetto come tale. Giacchè, come credo d'avere chiarito abbastanza in una mia conferenza *Idealismo e misticismo* tenuta in questa Biblioteca filosofica il 5 ottobre scorso, e già stampata nel fascicolo dell'*Annuario* che vedrà quanto prima la luce [1], e nella quale mi trovo d'aver risposto a buona parte delle tue difficoltà, e alla quale ora

[1] Formò poi i due ultimi capitoli della *Teoria generale dello spirito*, 2ª ed. e seguenti.

sono costretto di riferirmi per non abusare troppo della pazienza del nostro Prezzolini, io non sono tenuto come Hegel e come te a dedurre l'oggetto in cui si aliena l'Idea o quel che tu dici volontà, ma questo insufficiente concetto dello spirito, che è il concetto della natura, che non è l'analogo della tua volontà, ma del tuo pseudoconcetto del meccanismo e simili. Poichè nel campo della filosofia io non vedo natura, ma spirito. E quindi posso dire la natura pensiero passato; perchè dirla tale, è superarla; non essendoci pensiero passato, come ho detto, mi pare, con molta chiarezza. E non è vero, se non per te, che il pensiero passato è ripensabile: « gl' irrevocati dì » di Ermengarda per essere ripensati, nel senso mio, dovrebbero essere gioia e dolcezza, e sono accorata amarezza. E l'inferno di Francesca è il contrapposto del suo « tempo felice ». Il ripensamento, di cui tu puoi parlare, è un'oggettivazione; e il pensare di cui parlo io, è soggettivazione. Onde il passato, una volta che tu entri nel concetto del tempo, è veramente irrevocabile. E tu pure hai scritto testè: « Ogni forma particolare, individuo, azione, istituzione, opera, pensiero, è destinata a perire: perisce perfino quella che si dice eterna (e tale è, in certo senso), ma che non vive se non in quanto si riproduce, e perciò insieme trasfigurata e avvolta di nuova luce, nello spirito dei posteri; perisce perfino la verità determinata e particolare, perchè non è ripensabile se non inclusa nel sistema di una più vasta verità, e perciò insieme trasformata »[1]. Che è, se Dio vuole, quel che dico io.

E l'errore? Sì l'errore non esiste, perchè quel che esiste è pensiero, che è verità. Se esistesse, starebbe lì, nella storia, non è vero? E tu hai sostenuto benissimo che « la storia non è mai giustiziera, ma sempre giustificatrice », e che il « corso storico non è un passaggio dal male al bene, nè una vicenda di beni e di mali, ma un passaggio dal bene al meglio ». La divergenza non è in questo apprezzamento della realtà, ma nel diverso concetto che ci facciamo della fenomenologia dell'errore e

[1] *Questioni storiografiche*, pag. 6 (in *Teoria e storia della storiografia*[2], pp. 78 sg.).

del male. L'errore, dici tu, è l'arbitrio, il pratico, in luogo del conoscere. E ti contraddici; perchè questo arbitrio non sarebbe illusione, ma realtà; e l'arbitrio, in luogo del conoscere, cioè in luogo non suo, può essere l'errore di una storia, d'una filosofia giustiziera, ma non giustificatrice: la quale troverà il conoscere dove si vuol conoscere, e ogni cosa a suo posto, senza interferenze e mescolanze. Nè ti giova il trovare l'utile, dove non trovi il vero; come non può giovare l'acqua a chi abbia fame e non sete. E se ti potesse giovare in questo caso, come nell'altro dell'utile al luogo del bene, tu veramente compiresti quell'agguagliamento dei valori, che attribuisci a me come tendenza a un positivismo etico, di acquiescenza al fatto, da cui sono o mi sento lontanissimo. Perchè io dico: l'errore o male è il passato: cioè non l'essere (bada bene), ma il non essere dello spirito. Distruggo quindi metafisicamente l'errore (e il male); l'errore cioè, non concreto, ma astratto: perchè in concreto il non essere, che io dico il pensato, è inizio e base del divenire o pensare: è ciò che il pensiero trova in sè e respinge da sè: è quell'eterno peccato originale, da cui tutta la nostra vita è eterna redenzione. Quindi l'anno innanzi, il giorno innanzi, il minuto innanzi, sì, pensali concretamente, come quel che si è stati; e la concezione morale, cioè spirituale, attivistica, dello spirito non ti permetterà di concepirli se non come quel che non si dev'essere più, se non a patto di annichilarsi. E nella mia *Didattica* credo pure di aver chiarito all'evidenza come questo essere morale che noi siamo, non sia una natura, come sarebbe se non concepissi attualisticamente il processo dello spirito, ma spirito, il libero noi, autori di noi stessi. E ti prego d'attendere, se desideri maggior chiarezza, un'*Etica* a cui vo pensando [1].

Dato il senso in cui nego io la natura, non ti doveva poi sfuggire che la mia negazione dell'educazione naturale non importa quella negazione che hai creduto, dove m'in-

[1] L'*Etica* non è venuta, dopo tredici anni; ma è venuta una *Logica* dove i problemi, per cui ero aspettato al varco, hanno avuto la loro soluzione. Il Croce bensì e i soliti pappagalli non se ne sono accorti. Ma la colpa non è mia.

tendi come se io avessi buttato via col bagno anche il bambino, come se, mostrata l'assurdità della denominazione « educazione fisica », io avessi rifiutata anche la cosa, che tu, invece, avresti salvata col titolo di educazione economica. Ma io apro la mia *Pedagogia generale*, e trovo che a p. 265 il cap. sull'*Educazione fisica* comincia con queste testuali parole: « Di un sistema di educazione veramente spirituale fa parte quell'educazione fisica, che i pedagogisti sogliono mettere accanto alla educazione intellettuale e alla morale. Poichè lo sviluppo dello spirito è un processo, in cui rientra la stessa organizzazione del corpo ». Sicchè il concetto della spiritualità della così detta educazione fisica è concetto mio, di cui infatti m'è stato dato vanto, e di cui mi tengo.

E devo pur dire una parola della critica severa che tu hai fatta del saggio del mio amico Maggiore, *Pazzia ed errore;* poichè tu, senza volerlo e senza saperlo, ti sei fatto l'interprete di un senso curioso come di scandalo tra morale e scientifico, che quel saggio ha suscitato in molti soci della Biblioteca filosofica, quando vi fu argomento di una comunicazione, e poi, dopo stampato, in molti lettori. Non posso tacerne io che ho portato giudizio diverso, e desiderato che quel saggio fosse stampato nell'*Annuario*, convinto che, se non la perfetta soluzione, esso contenesse accenni molto acuti alla soluzione di uno dei problemi più dolorosi dell'umanità. Anche tu che hai così forte vigore logico, non hai saputo resistere a un urto, come dire? sentimentale; e per combattere la tesi del Maggiore, hai abbandonato quei puri concetti che ci ammonisci con Hegel di tener fermi innanzi allo spirito, per muoverci soltanto in essi; e hai parlato di offesa, e di irrisione ai dolori e alle miserie umane, « che meritano di essere considerati con un po' più di umana compartecipazione, con un po' più di serietà, con quel c u o r e che affina l'i n t e l l i g e n z a ». Nota, permettimi di dirlo, un po' stonata nella tua filosofia, che professa di mettersi il cuore innanzi all'intelligenza come un puro oggetto.

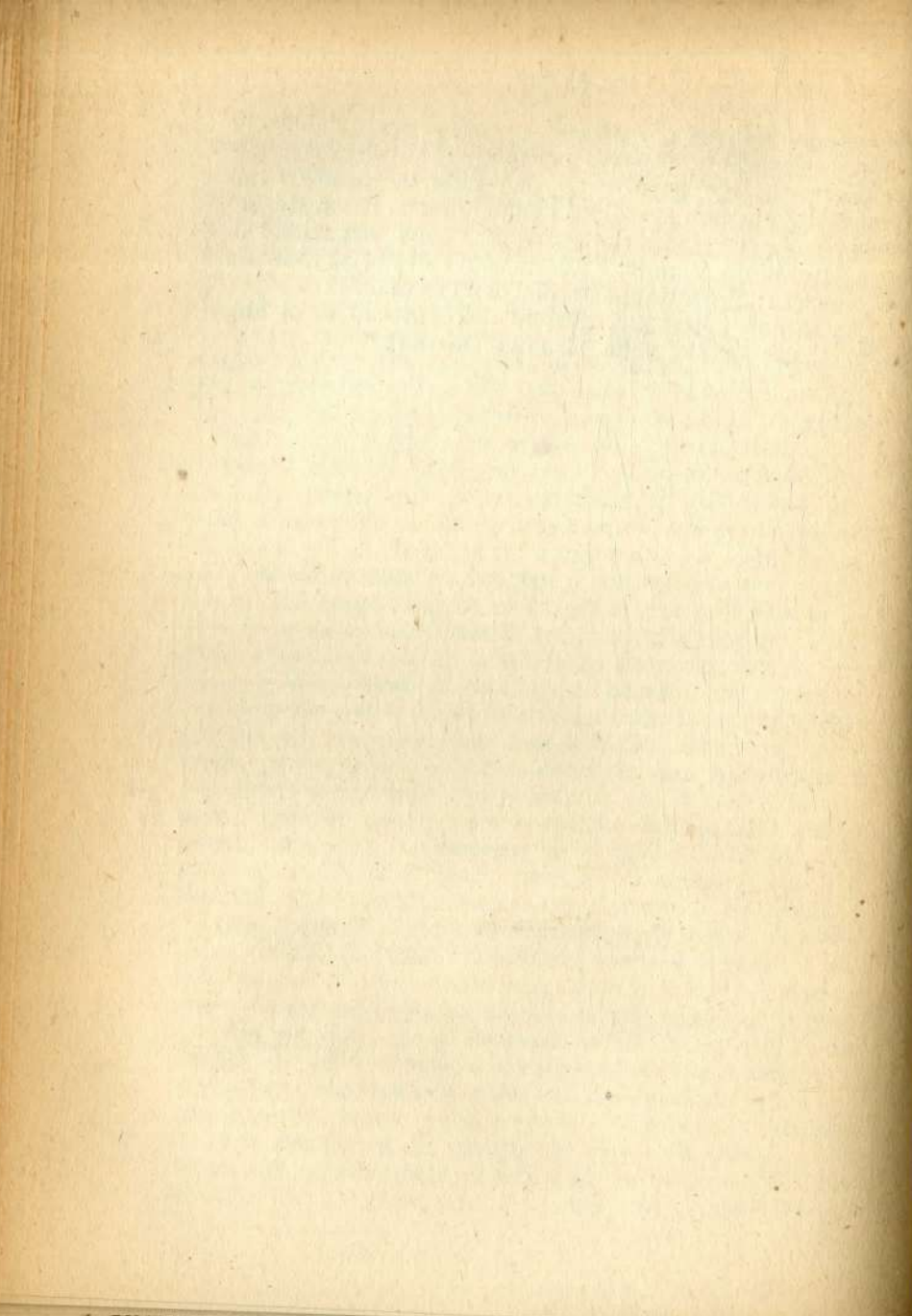
La questione a me non pare così grossa. Il Maggiore ed io non vogliamo mettere allo stesso livello il pazzo e il sano. Diamine! Il buon senso e il cuore vi si ribellereb-

bero. Si tratta soltanto di vedere se la differenza è di grado o di natura. Tu, a quel che sembra, tendi a farne una differenza di natura, introducendo nel circolo dello spirito un concetto oscurissimo: quello del « desiderio che tenta farsi volontà, e si fissa come volontà, volontà impossibile appunto perchè il desiderio è dell' impossibile »: desiderio che si viene, nella tua dottrina, a interporre tra storia e volontà economica, non so con qual diritto, mentre ti trascina a fare una categoria dello spirito, se ho pur capito, di quel che per te non può essere se non uno pseudoconcetto, non essendo possibile fissare un limite tra pazzia e mente sana. Hegel, che tu citi, non poteva trattare nell'*Antropologia* la pazzia se non naturalisticamente dall'esterno, come ogni altro problema di psicologia normale o anormale; e non entrava perciò nel problema del Maggiore, il quale si mette a un punto di vista, in cui ogni considerazione psicologica e naturalistica non ha più luogo. Ed Hegel stesso, in fondo al paragrafo da te citato, non vuole col Pinel il trattamento stesso del Maggiore verso il pazzo, un trattamento benevolo, umano, che suppone nel malato il sano, e nel pazzo il razionale? E che altro intende il Maggiore sostenendo la responsabilità del povero demente (una responsabilità adeguata, s'intende, al suo grado di razionalità), se non rivendicare il suo diritto a quel trattamento umano, che la coscienza moderna richiede sempre più insistente per pazzi e delinquenti, che sono certamente pazzi anche loro, ma non privi nè anch'essi di quella scintilla di umanità, che è il loro valore, e quindi insieme il loro dovere e il loro diritto?

Non parliamo dunque di depressione di valori. Io vedo un'elevazione piuttosto. Il peccato, l'errore, il male, il dolore, io me lo sento nelle ossa, intimo a me più che io non sia a me medesimo; e intendo la vita come quella lotta del mio me vivo, che si divincola in eterno da questo me morto, che gli è dentro, e che egli stesso quasi alimenta: quella lotta che non è il male, ma la negazione di esso, e quindi verità, bontà, gioia o come si voglia dire. Ma non la gioia dunque di chi sta con le mani alla cintola, o si sdraia *sub regmine fagi* a godersi gli ozi procuratigli dalla divinità; ma la gioia, che è la mia vita, il mio sforzo.

Questo non mi pare positivismo, nel senso in cui l'abbiamo sempre combattuto insieme, e ci toccherà di certo combatterlo ancora; ma positivismo può dirsi in quanto nega ogni realtà che non si realizzi nella storia. E fenomenismo anche, ma nel senso dello Spaventa, come negazione di ogni dato, di ogni limite, e affermazione di libertà assoluta nel pensiero: il contrapposto dell' o n t i s m o .

Ma io non finirei più, quando discorro con te di filosofia. E per questa volta bisogna smettere.

1913

III.

IL MARXISMO DI BENEDETTO CROCE[1]

Negli ultimi anni della sua vita al prof. Antonio Labriola capitò una singolare avventura, che egli stesso non tralasciò di commentare con quel suo spirito amaramente sarcastico.

Era un pezzo che non aveva più maneggiato la penna, quantunque non avesse mai trascurato di seguire con vigile e critica attenzione il movimento degli studi. Ma intorno al 1895, cedendo a insistenti esortazioni di scolari ed amici, s'invogliava ad esporre in alcuni saggi quella dottrina storica marxista, che veniva intanto illustrando e applicando ne' suoi corsi universitari, e di cui era indubbiamente il più esperto conoscitore che fosse in Italia. Tra quelli che più gli furono attorno a stimolarlo perchè chiarisse lui, con la sua competenza e con la sua intelligenza, abituata al rigore e alle cautele dei metodi scientifici, una materia, di cui troppo, allora, si discorreva ad orecchio, furono Benedetto Croce e Giorgio Sorel. A quest'ultimo, anzi, furono indirizzate le lettere di cui il Labriola compose il maggiore di quei saggi, intitolato: *Discorrendo di filosofia e di socialismo* (1898). Ma questo libro era appena pubblicato, ed ecco sorgere il Sorel a sottoporre la dottrina del Labriola a critiche gravissime; sicchè nella traduzione francese che poco dopo si fece di quelle lettere, al Labriola toccò di entrare in polemica con lo scolaro, che allora allora era stato alla sua scuola. E do-

[1] Pubbl. nel *Resto del Carlino* del 14 maggio 1918.

veva anche polemizzare col suo Croce, che, intanto, aveva istituito, da parte sua, un rigoroso esame dei principali concetti del Marx e ridottane la portata entro così angusti confini, da essere considerato uno dei promotori più attivi di quella che allora si disse la crisi scientifica del marxismo. E così il risultato di questo periodo ultimo dell'attività letteraria del Labriola fu di affrettare la dissoluzione di quel marxismo, per propugnare il quale egli aveva ripreso in mano la penna!

Nè il Croce si limitò a portare la sua critica sulle sole questioni trattate dal Labriola; ma andò più in là, affrontando quel terzo volume del *Capitale*, a cui i marxisti guardavano come al centro di tutta l'opera del Marx, poichè vi trovavano la geniale scoperta della gran legge economica, per cui l'avvento del regime comunistico cessava davvero di essere un ideale e una aspirazione, per diventare una tendenza immanente allo stesso processo storico. Entrando nel merito di quelle più tecniche teorie economiche, per cui il Labriola non aveva forse sufficiente preparazione, egli dimostrò l'errore grossolano, in cui il Marx era incorso formulando la sua famosa legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, quando aveva creduto di svelare « il mistero intorno a cui si era travagliata tutta l' Economia politica da Adamo Smith in poi ».

In breve: è del 1896 il primo scritto marxista del Croce *Sulla concezione materialistica della storia;* e già tre anni dopo, nel 1899, raccolti tutti gli scritti congeneri nel volume, di cui in questi giorni il Laterza ha pubblicato la terza edizione, il Croce a un economista che lo esortava a lasciare da banda l'ozioso lavoro d' interpretazione del Marx e a rivolgere ad altro la sua operosità poteva rispondere: — « Or bene, egli sarà contentato. Ho raccolto in un volume tutti i miei scritti sul Marx e ve li ho composti.... come in una bara. E credo di avere chiuso la parentesi marxista della mia vita ». Era passato attraverso il marxismo (tanto da parere per un momento socialista anche lui, come il Labriola), e ne era uscito, sia pure riconoscendo di non esservi passato invano.

Ritornando ora su quella parentesi di vent'anni fa, lo stesso Croce s'è domandato quali poterono essere le ca-

gioni oggettive dell' interessamento onde allora fu preso pel marxismo e pel suo materialismo storico. E ne ha trovate due. In primo luogo, egli dice, « risentivo il fascino della grande filosofia storica del periodo romantico, e venivo come scoprendo un hegelismo assai più concreto e vivo di quello che ero solito d' incontrare presso scolari ed espositori, che riducevano Hegel a una sorta di teologo o di metafisico platonizzante ». In secondo luogo, il marxismo, come concezione politica, lo riportava « alle migliori tradizioni della scienza politica italiana, mercè la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza, e la satirica e caustica opposizione alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89 ».

Ma sull'uno e sull'altro punto il Marx fu poi sorpassato. Ora il Croce può dire che la filosofia storica e la dialettica sono risalite alle loro proprie fonti, e vi si sono rinfrescate e rinnovate per trarne lena e vigore a più ardito viaggio; e può anche dire che il concetto di potenza e di lotta, che il Marx aveva dagli Stati trasportato alle classi sociali, sembra ora tornato dalle classi agli Stati, « come mostrano nel modo più chiaro teoria e pratica, idea e fatto, quel che si medita e quel che si vede e tocca ».

Considerazioni, come ognun vede, che spiegano perchè l' interessamento ci fu vent'anni fa, e perchè nel corso di questi vent'anni è svanito; sicchè e Marx e Labriola verrebbero come a smarrirsi nella preistoria dello svolgimento spirituale del Croce. Ma chi ha seguito da vicino tale svolgimento, pur dovendo confermare che la parentesi marxista si potè dir chiusa definitivamente intorno al 1900, non può rileggere gli scritti giovanili di questo volume, scenza scorgere in germe, nel seno stesso del vecchio marxismo poi superato, parecchie delle idee che il Croce ha conservate e coltivate nel sistema più maturo del suo pensiero, e sono infatti tra le più caratteristiche della sua mentalità.

Una delle più vigorose e meritorie rielaborazioni del marxismo da lui promosse fu quella indirizzata a togliere al materialismo storico il valore di una nuova filosofia della storia, per farne un utile canone d' interpretazione,

atto a richiamare l'attenzione degli storici sul fondamento economico di alcuni fatti sociali e politici. È anche oggi egli è proclive a riconoscere il merito del materialismo storico, in quanto, inteso a questo modo, contribuì a ritogliere gli studi storici alla incompetenza dei puri filologi e letterati. Ma nessuno dei lavori storici dello stesso Croce presenta, sotto questo rispetto, traccia di marxismo; nè si può dire che per tal via questo abbia esercitato grande influsso sul suo pensiero.

In fondo al pensiero del Marx c'era invece una intuizione materialistica, implicante due punti di vista, che furono anch'essi illustrati con gran cura dal Croce, e rispetto ai quali è innegabile una convergenza dei due pensatori. La quale, se non può forse attestare l'influenza dell'uno sull'altro, può certo spiegare, più d'ogni altro riscontro, quell'interessamento giovanile, di cui s'è di sopra parlato.

Uno di questi punti di vista è il concetto della indipendenza dei programmi pratici dalle conoscenze scientifiche, in quanto queste non possono generare da sè quella fede, quel coraggio di osare, e insomma quella volontà, che, secondo il Marx, una ideologia può illuminare, ma deve perciò presupporre. Così, il materialismo storico faceva del pensiero un riflesso della vita; e questa considerava in se stessa determinata da leggi non condizionate dai propositi consapevoli degli uomini. Noi siamo vissuti dalla storia, diceva il Labriola. E questo iato tra teoria e pratica fu accresciuto dal Croce, che, pur simpatizzando col marxismo, non vide mai il ponte di passaggio dall'astratto al concreto (p. 106), e perciò non aderì mai al socialismo [1]. E questa rimase una delle colonne più salde del suo filosofare; e si disse il principio della distinzione tra il teoretico e il pratico.

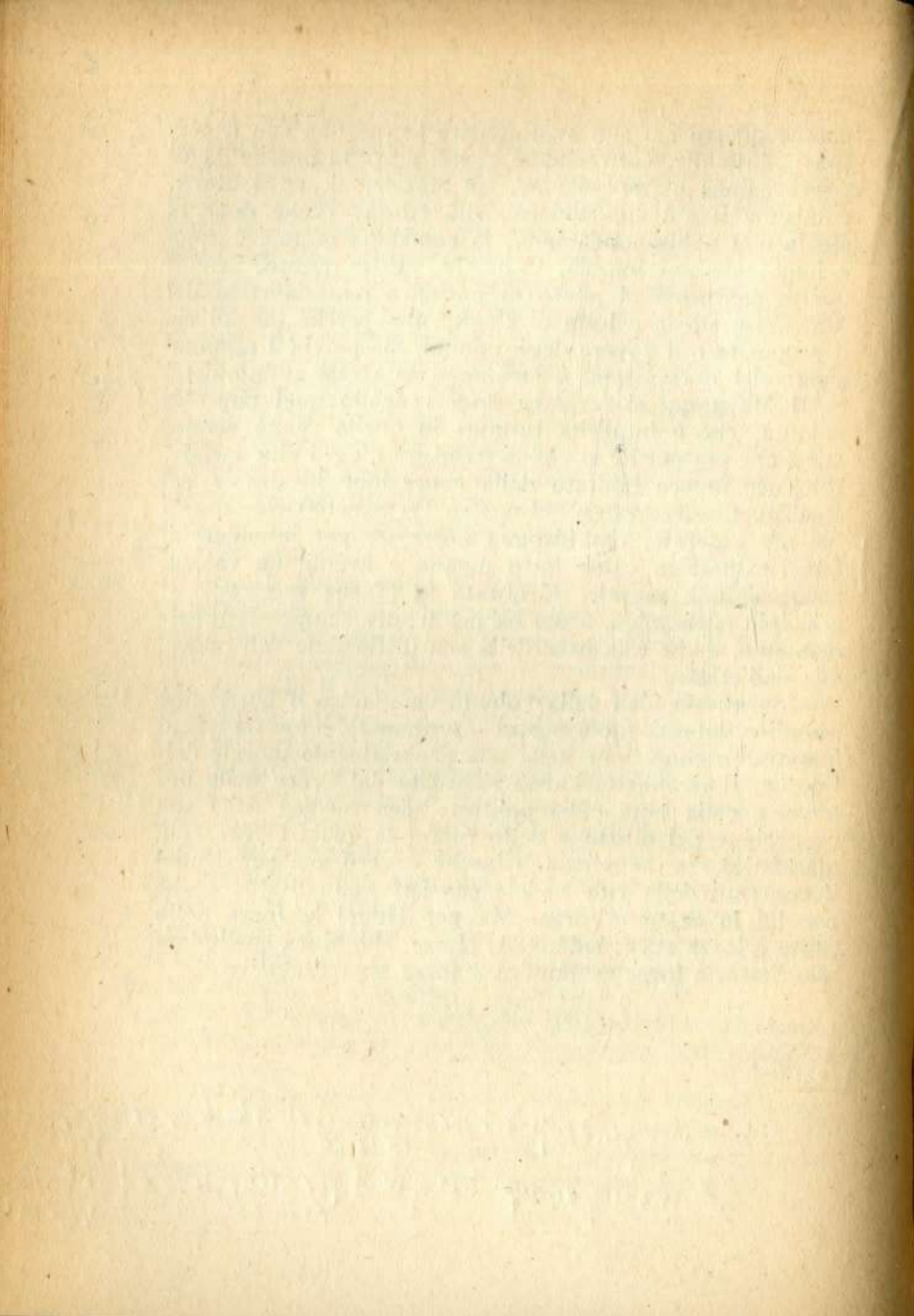
Un altro concetto essenziale del marxismo è quello dell'incongruenza del giudizio morale col fatto sociale;

[1] Interessante documento biografico di questa sua riluttanza pratica al socialismo, pure intellettualmente apprezzato come l'indirizzo politico preferibile, è la sua lettera del 1899 al periodico *Roma, Rivista politica e parlamentare*, a. III, fasc. 24 (11 giugno 1899).

perchè questo nel suo svolgimento segue una sua necessità ineluttabile, sottraendosi quindi ad ogni possibilità di approvazione e riprovazione. La morale, diceva il Marx, condanna il già condannato dalla storia; sicchè dove la storia non abbia condannato, la condanna morale è vana e impotente querimonia. Concetto, anche questo, interamente conforme al punto di partenza materialistico del Marx. La storia è lotta di classe, non perchè questo sia il proposito o il dovere degli uomini, ma perchè i rapporti economici li traggono a stringersi in classi antagoniste.

Il Marx qui si fermava, non vedendo quel tanto di volontà, che è implicita tuttavia in quella realtà economica, che era per lui la solida struttura d'ogni vita sociale. Il Croce invece (aiutato dalla concezione idealistica del machiavellismo propria del nostro De Sanctis) vide quella volontà amorale, che bisogna postulare per intendere il fatto economico come fatto umano e avente un valore, ancorchè non morale. E questa fu la sua scoperta del principio economico, a cui ha poi tenuto sempre fermissimamente, e che è la base della sua distinzione dell'economia dall'etica.

Con questa idea della volontà economica o pura, cioè semplice volontà (non ancora discriminata come morale o immorale), condizione della vita propriamente morale dell'uomo, si riconnette l'altra ricordata dal Croce della potenza e della lotta nella politica: idea cardine della sua concezione del diritto e dello Stato, la quale è forse più marxistica che hegeliana. Giacchè è vero che per Hegel il concreto della vita sociale consiste nello Stato; e che per lui lo Stato è forza. Ma per Hegel la forza dello Stato è forza etica; laddove la classe, che Marx sostituisce allo Stato, è forza economica o forza senz'aggettivo.

1918.

IV.

IL PROBLEMA DELLE SCIENZE STORICHE

Il problema delle scienze storiche che il prof. De Michelis [1] s'è proposto, è il problema del significato logico-gnoseologico della storia; e convien dir subito che egli non ha tralasciato diligenza per conoscere e meditare tutta quella che si può dire la letteratura speciale del suo argomento, ormai non piccola; e reca nel suo studio una ricchezza e varietà di cultura e un acume d'ingegno ammirabili. Bisogna tuttavia soggiungere qui sul principio che, se molte sue osservazioni gettano nuova luce su molti aspetti particolari della questione, la soluzione fondamentale che egli propugna del problema preso a studiare, si risente d'un difetto essenziale della sua cultura: la quale, malgrado la sua ricchezza e varietà, non è però orientata verso il segno a cui deve mirare lo studioso dei problemi gnoseologici. La sua non è cultura filosofica. Basterebbero a dimostrarlo gli sforzi che qua e là fa per sottrarre la discussione all'influsso, ossia al vero e proprio dominio, dei sistemi, per restringersi alla immediata osservazione dei fatti e di ciò che nella coscienza degli storici o degli scienziati si presenta come un fatto incontestabile. Egli pure si trova di fronte a sistemi filosofici come quelli del Windelband, del Rickert, del Croce, nei quali il problema gnoseologico della storia ha un'importanza centrale, irradiandosi in tutta

---

[1] Enrico de Michelis, *Il problema delle scienze storiche*, Torino, Bocca, 1915.

una concezione universale della realtà, che si può prendere o lasciare, ma in ogni caso si deve giudicare in tutto il suo complesso. E questi casi non son serviti a farlo accorto, che la questione non è solubile per chi non s'impegni in una ricerca molto più ampia della questione speciale. Ciò che, d'altra parte, non ha impedito e non poteva impedire che, senza volerlo, anch'egli in questo o quel punto fosse trascinato ad arrischiare qualche saggio della più pura filosofia.

La sua tesi, in breve, è la seguente: « che la conoscenza dell'universale e quella dell'individuale non sono due forme di conoscenza contrapposte l'una all'altra, per modo che si tratti di decidere quale delle due sia la più vera e compiuta rispetto ai medesimi oggetti » (p. 385). La prima conoscenza è conoscenza di leggi, che sono la forma della realtà, ma non la realtà nella sua concreta individualità: la quale è oggetto bensì della seconda specie di cognizione, ma a patto che questa illumini l'individuale, per sè tanto poco suscettibile di ricostruzione storica, quanto di analisi teoretica, della luce delle leggi. Soluzione che in questi termini generali, potrebbe parere tutt'altro che nuova: e come teoria gnoseologica in genere potrebbe dirsi identica alla teoria del giudizio svolta dal Vico nel *De antiquissima* e poi a quella della sintesi a priori dal Kant; e come speciale dottrina istorica parrebbe coincidere con la teoria del giudizio storico esposta dal Croce nella *Logica*.

Ma il De Michelis, appunto per non aggiogare la sua tesi a nessuna veduta filosofica sistematica, si disfà facilmente (e, beninteso, non con una critica generale, ma con una osservazione molto spicciativa) anche della teoria del Croce. « A parte ogni altra considerazione, ciò implica evidentemente che il pensiero sia portato ad affermare la realtà come storia e la realtà come natura a guisa di due posizioni antagonistiche del reale, tra le quali si debba decidere qual sia la più vera e obbiettiva; in altri termini, che la cognizione del reale come storia sia non solo diversa, ma indipendente e in opposizione con quella del reale come natura. Ma, a sua volta, non esigerebbe questo la dimostrazione che per far la storia del reale si

possa, anzi si debba prescindere dalle leggi che lo governano? Se così non è, diventa chiaro che ogni menomazione del valore obbiettivo delle scienze di leggi è destinato a ripercuotersi su quello della storia, e che, in rapporto al loro valore obbiettivo, storia e scienze della natura vengono ad essere indissolubilmente legate » (pagine 338-9). Vale a dire, gli universali da intendersi non realisticamente, ma criticamente, come categoria, secondo s'è detto, o forme intelligibili del reale, non sono pel De Michelis gli universali (o determinazioni dell'universale), di cui potrebbe parlare il Croce: ma le leggi, gli schemi della natura; e non, va da sè, della natura del Croce, la quale sarebbe l'opposto dello spirito, ossia il concetto che lo spirito costruisce della natura come del suo opposto, ma una natura fatta capace di comprendere in sè anche lo spirito umano. Ora, se fosse possibile concepire questa natura — che è ciò che il Croce nega, ma il De Michelis sostiene — è evidente che gli universali del De Michelis coinciderebbero perfettamente, sotto l'aspetto formale, con quelli del Croce; perchè, in tal caso, quel che il Croce dice spirito, dovrebbe dirsi natura; ma il problema della istorica resterebbe sempre risoluto a quel modo: che la cognizione storica consiste nella sintesi dell'elemento intuitivo e del concettuale. Dove salta agli occhi che la riluttanza del De Michelis alla tesi del Croce non è motivata da difficoltà che egli veda nella particolar teoria del giudizio storico; ma da una ragione più radicale, che tocca la metafisica del Croce. Il quale concepisce la realtà come spirito; e il De Michelis implicitamente e, senza nè anche proporsi mai di criticare questa veduta, si tiene invece per sicuro che la realtà sia natura. Benchè tutte le sue obbiezioni contro lo spiritualismo si riducano a osservazioni di questo genere: « Se fosse vero che naturalismo e storia rappresentino dei termini logicamente incompatibili, non dovrebbe dirsi senz'altro priva di significato la questione più alta, di cui possa occuparsi la filosofia della storia, la questione, cioè, se il corso degli avvenimenti riveli, oppure no, un piano, uno scopo, un orientamento verso fini riconoscibili? La possibilità stessa di porre la questione, a parte quella di risolverla, sembra essere un argomento

perentorio in favore della possibilità d'una costruzione della storia indipendentemente da ogni concetto teleologico.... » (p. 329). Idea poco felicemente espressa; ma, comunque, insufficiente al fine dell'autore; il quale avrebbe avuto l'obbligo di dimostrare che non solo non è fuor d'ogni dubbio il concetto d'un fine immanente al corso degli avvenimenti, ma che è anzi fuor di dubbio l'esclusione di questo fine. « Al che non è fuor di luogo aggiungere che la tendenza costante di tutte le ricerche storiche, così sul mondo fisico come sull'umano, nel loro evolversi a forme scientifiche, è di ordinare e collegare i fatti secondo criteri di pura continuità causale » (*ivi*). Tendenza innegabile, certamente, ma insufficiente anch'essa a deporre pro o contro la tesi filosofica del valore o spiritualità dei fattti storici, o del reale storicamente considerato.

Le dottrine che il De Michelis si è provato ad oppugnare, non gli han dato occasione di scorgere l'insormontabile difficoltà che si oppone all'assimilazione della storia spirituale o storia propriamente detta alla storia naturale. Egli perciò si è fermato a considerare in maniera affatto estrinseca i caratteri differenziali della storicità; e ha potuto agevolmente formarsi la convinzione che nel nostro pensiero il mondo fisico non venga investito di tal categoria meno dello spirituale. Se storico è l'individuale, l'esistente *hic et nunc*, non par dubbio infatti che storico sia così un avvenimento umano, come un avvenimento naturale. Buffon, egli osserva, intese primo per natura non solo « il sistema delle leggi immutabili, che dominano tutto il reale, e che noi scopriamo per successive approssimazioni, a forza di comparare e analizzare i rapporti di successione e di coesistenza dei fenomeni, oggetto questo delle astratte, come la meccanica razionale e la fisica »; ma anche « l'insieme delle cose esistite ed esistenti, con tutte le trasformazioni che le hanno fatte quel che furono e quel che sono, e di cui spetta alla storia, nel più largo senso della parola, di delineare il quadro » (p. 260). E si ferma e si conferma sempre più in questo concetto che storico sia l'esistente; e che giudizio storico sia specificamente giudizio esistenziale, onde s'integra l'astrattezza delle categorie elaborate dalle scienze di leggi. Ma nè l'e-

sistenzialità, nè l' individualità sono poi intelligibili se si vuotano della spiritualità: e si possono bensì appiccicare, cioè attribuire convenzionalmente a termini di pensiero naturalisticamente concepiti (come nella geologia, nella paleontologia e simili), ma non pensare di essi. Non basta più alla filosofia moderna contrapporre così, puramente e semplicemente, verità di fatto e verità di ragione, conoscenze *ex datis* e conoscenze *ex principiis*: perchè il concetto dei fatti e dei dati s' è profondamente trasformato, e s' è visto che la sorgente degli uni e degli altri è nella stessa ragione, che detta i principii.

Niente di naturale, presupposto come esterno allo spirito, è individuo esistente, perchè l' individualità dell' individuo è il carattere dello spirito come autocoscienza in atto; e tutto ciò che si contrappone allo spirito nel fatto noi non possiamo concepirlo se non mediante astrazioni, che, per quanto si moltiplichino e si coordinino e s' intreccino, restano sempre astrazioni, e non riescono perciò a porsi nel mondo esistente e non è possibile mai che si integrino con quella che è la nota differenziale dell' individuo come tale. In ciò appunto la possibilità di quello che il De Michelis dice sapere teoretico o di leggi; ma in ciò appunto anche l' impossibilità di un sapere storico. Una scienza storica della natura si risolve in una serie di scienze, o di proposizioni astratte, senza quella individualità o concretezza che p. e. una storia d'una famiglia d'animali verrebbe sì ad acquistare, se questi fossero artisticamente investiti della stessa anima umana. Lo stesso dinamismo genetico, che è pur certamente un carattere della realtà storica, è noto agli storici della filosofia da Hegel in qua, non essere effettivamente intelligibile in Eraclito, che l'attribuisce alla natura, ed acquistare un significato soltanto nella filosofia moderna rispetto alla realtà concepita come spirito: poichè il divenire non è altro che la categoria dell'attività spirituale.

— Ora tutto questo, dirà il De Michelis, sarà vero secondo le vostre vedute filosofiche. — Già; ma appunto perciò non si può sperare di risolvere il problema delle scienze storiche senza affrontare quello di tutta la filosofia.

1915.

V.

LA FINE DEL NEOCRITICISMO

Renouvier

La filosofia del Renouvier è venuta in mano dei teologi, convinti che « col metodo neo-criticista si può andare in teologia, più in là che non sia andato il Renouvier; la cui gloria è d'aver fornito allo spirito un potente strumento per penetrare, difendere e conquistare la verità » [1]. Il Renouvier, dopo il 1870, s'era fatto inscrivere come membro della chiesa protestante di Avignone: quella stessa a cui aveva aderito J. Stuart Mill, dopo che s'era stabilito a Valchiusa. Ci s'era fatto inscrivere, non tanto per fare una speciale professione di fede, ma per fortificare, per la parte sua, quella chiesa che gli parve rispettasse la libertà e la coscienza, persuaso, com'era, della necessità sociale delle chiese. Fino alla morte, mantenne il proprio nome sul registro elettorale della chiesa di Perpignano, ne' Pirenei orientali (dove passò, per motivi di salute, nel 1893). dichiarandosi « heureux et honoré de cette charge ». E prima di morire pregò il pastore della parrocchia di presiedere ai suoi funerali. Ma questi protestanti sanno di non aver posseduto l'anima del filosofo, che rimase filosofo (lo riconosce il dott. Arnal, che è uno di loro) fino all'ultimo, pensando e non vivendo le verità religiose del suo sistema, e fantasticando nelle sue ultime conversazioni col discepolo L. Prat, che la propria filoso-

---

[1] Vedi *La philosophie religieuse de Ch. Renouvier* par ANDRÉ ARNAL doct. en théologie, Paris, Fischbacher, 1907. Il presente scritto per la prima volta fu pubblicato nella *Cultura di Roma* del 15 ottobre 1908.

fia potesse diventare « una religione laica, una religione d'intellettuali ». Sanno che la « campagna per l'iscrizione protestante » fu fatta da lui, non perchè trovasse in una chiesa « l'adattamento individuale e la traduzione sociale delle cose invisibili e sole vere » e riconoscesse in un culto « l'adorazione che veniva su, spontanea, dalla sua anima »: « ma principalmente perchè le anime esitanti innanzi all'asservimento del romanismo, e tuttavia credenti, si elevino verso la fede più illuminata, verso la libertà di coscienza più degna » (p. 329). Ma, poichè, secondo loro, la filosofia non potrà mai essere religione (sovrattutto perchè quella è affare d'intelletto e questa di cuore, quella è dottrina e questa è vita) e alla religione non può venire altro aiuto dalla filosofia che una dimostrazione della razionalità delle proprie credenze, essi ritengono che il credo cristiano, quale risulta dai documenti evangelici, possa avere una potente alleata nella filosofia del Renouvier, debitamente riveduta e corretta secondo le stesse esigenze fondamentali del neocriticismo. Questo era l'intento dell'anonimo autore dell'Appendice alla 2ª edizione dei *Principes de la nature* (1882), che ora sappiamo essere il pastore Schloesing di Tolone. Questo è l'intento principale del lavoro, del resto assai diligente e coscienzioso, dell'Arnal, il quale trova già negli studi del Pillon e del Bois buone rettifiche e svolgimenti opportuni alle dottrine del maestro.

È noto infatti che dal 1882 in poi la filosofia del Renouvier subisce una profonda modificazione d'orientamento, per cui il criticismo del periodo precedente, propugnato nei quattro *Essais de Critique générale* e nella *Critique philosophique*, si trasforma in una vera e propria metafisica, teistica: il Personalismo, svolto dall'autore in molte opere, alcune delle quali assai voluminose: tra cui l'*Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques*, la 2ª serie dell'*Année philosophique*, la 2ª edizione dei *Principes de la nature*, la *Philosophie analytique de l'histoire*, i *Dilemmes de la métaphysique pure*, l'*Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, la *Nouvelle monadologie* e il *Personnalisme*. Il filosofo che, rinnovando il criticismo kantiano, aveva con la sua legge del numero distrutto la cosa in sè e tolte via dalle antino-

mie kantiane tutte le antitesi, dimostrando l' impossibilità di trascendere comunque il fenomeno; ora, prevalendosi della categoria della personalità e dello stesso principio del numero, costruiva una metafisica presso che in tutto conforme alla cristiana; in cui non solo l'esistenza d'un Dio trascendente e l' immortalità dell'anima trovavano la loro piena giustificazione, ma i dommi della creazione e della caduta e della palingenesi erano ripresentati in nuova veste, non meno mitica dell'antica. Per certi pensatori il personalismo fu l'abbandono del precedente criticismo. E il Séailles, che ha pubblicato sul Renouvier un importante volume [1], disconosce assolutamente ogni rapporto tra la prima filosofia e la seconda, alla quale non è disposto ad attribuire nessun valore. Io credo invece che abbia ragione l'Arnal a ritenere con lo stesso Renouvier, che il personalismo sia uno svolgimento logico e legittimo del precedente modo di filosofare. Egli dice: « le faite d'une édifice est autre que sa base, mais il est une partie de l'édifice » (p. 27). Ed ha ragione. Su quelle fondamenta si poteva benissimo costruire quell'edifizio, e questo libro dell'Arnal mi sembra lo dimostri chiaramente. Ma, se la solidità dell'edifizio dipende dalla profondità delle fondamenta; non saprei essere poi d'accordo con l'Arnal nel giudicare abbastanza solida la costruzione renouvieriana.

Tutti gli sforzi speculativi del Renouvier, che aveva cominciato nel 1842 e 1844, nei suoi *Manuali di filosofia moderna* e *di filosofia antica*, accettando dalla filosofia hegeliana il principio dell'unità dei contrari, furono, com'egli stesso avverte nel suo primo *Essai*, indirizzati per un pezzo alla soluzione del problema delle antinomie senza rinunziare al principio di contraddizione. Dalla prima via si ritrasse dunque ben presto, disanimato dalle difficoltà in cui il pensiero si caccia appena messo in forse questo principio, quando non s' intenda che il superamento di cotesto principio non è distruzione di esso, ma conservazione in una superiore verità. Pel Renouvier dunque la filosofia doveva muovere da Kant, non accettando le conclusioni della dialettica trascendentale e celebrando il trionfo della

[1] *La philos. de Ch. Renouvier*, Paris, Alcan, 1905.

contraddizione nel pensiero razionale (come aveva fatto Hegel) ma vedendo di uscire dalle strette delle antinomie, negando l'uno o l'altro termine di esse, per celebrare piuttosto il trionfo dell' identità. La sua scoperta, che diventa il principio della riforma filosofica, che il Renouvier credette di poter fare, è la cosiddetta legge o principio del numero. Ed è il πρῶτον ψεῦδος, infatti, della sua filosofia. Un numero, dice il Renouvier, intanto è un numero in quanto si può aumentare d'una o più unità; l' infinito non può essere aumentato, perchè è il massimo numero assegnabile; dunque, l' infinito non è un numero. Ma come il numero è una delle categorie fondamentali del pensiero, noi non possiamo concepire nulla che non sia numero, scevro di una quantità; e però non possiamo pensar nulla che sia infinito quantitativamente. L' infinito è una idea, una finzione, in quanto esprime la possibilità indefinita dell'aumento di ogni quantità, come infinito, insomma, potenziale: ma un infinito attuale è un non-senso.

Questo principio è detto anche dal Renouvier, principio del finito, del determinato; ed è infatti l'enunciazione della necessità della determinazione perchè si passi dalla potenza all'atto: principio che, in questa forma, si può far risalire fino alla filosofia di Aristotele, che nè anche lui riconosceva realtà di sorta all' idea d' infinito. Ma la forma specifica, in cui il Renouvier e i suoi scolari presentano e decantano il loro principio, ha tutto l'aspetto di una petizione di principio, ponendo nella maggiore una definizione del numero, che suppone la verità della conclusione: perchè, posta la questione se l' infinito, massimo numero assegnabile, possa o no dirsi numero, mi pare ovvio (e non so come l'obbiezione non sia stata fatta, tra tante che ne sono state mosse al Renouvier, e che l'Arnal confuta) che non si possa ammettere per vera la definizione del numero come quantità determinata, che, appunto perchè determinata, può crescere e può diminuire, e può paragonarsi ad altre quantità determinate, e farsene il quadrato e il cubo: le quali sarebbero tutte proprietà della specie e non del genere, sempre che l' infinito fosse numero, o sempre che la questione dovesse mettersi nei termini, in cui la pone il Renouvier. Ma, ammesso o no il principio del numero, a

porre la questione così non si fa un passo avanti: perchè l'infinito, se ha da essere infinito, non può essere mera quantità, come notò Spinoza [1], e prima di lui Bruno. Contro coloro che, considerando l'infinito come quantitativo, ne facevano, come Renouvier, scaturire gli assurdi, che ne scaturiscono, lo Spinoza al suo tempo già scriveva: «*Si igitur ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt, substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud hercle faciunt, quam si quis ex eo, quod finxit circulum quadrati proprietates habere, concludit, circulum non habere centrum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales*». L'infinito non è mera quantità, ma la negazione appunto della quantità; negazione, che è contenuta nella stessa quantità, quando il pensiero la pensa davvero: anche nell'acqua, diceva Spinoza, non *quatenus aqua*, ma *quatenus substantia*. Giacchè, — e questo è il vero errore del Renouvier, da cui deriva poi tutta la sua metafisica trascendente, — la *substantia* non è altro dall'*aqua;* l'infinito potenziale, di cui parla il Renouvier, non è fuori del numero determinato, così che dove questo è attuale, l'altro sia solo fittizio; e insomma l'infinito non è fuori del finito; perchè che cosa sarebbe determinato nel determinato se non l'indeterminato? Il Renouvier con l'immaginazione cerca l'infinito in fondo alla serie naturale dei numeri, che, naturalmente, trova assurda. Ma non s'accorge che, appena muove dall'1 al 2, egli ha cominciato a non vedere più quello appunto che va cercando, l'x infinito, senza di cui l'1 non sarebbe 1, nè il 2 sarebbe 2, e così via; poichè l'1 è $x = 1$, e il 2, $x = 2$, e così via: dove l'1, il 2 ecc. non sono soltanto quantità (puro *quantum* indifferente, senza contenuto) ma anche qualità, in quanto determinazione della stessa astratta determinabilità quantitativa (l'infinito potenziale del R.), e però quantità d'un certo che, senza di cui non sarebbe possibile pensiero di sorta.

Ma vediamo l'applicazione di questo principio. La cosa in sè se ne va. La cosa in sè non può essere, dice il R., nè spazio, nè tempo, nè materia, nè movimento; perchè

[1] *Ethica*, I, 15 schol.

così lo spazio, come il tempo, come la materia, come il movimento, comportano la divisibilità all' infinito, e implicano quindi l'assurdo, additato dal principio del numero. Tutte le qualità primarie, adunque, e per conseguenza anche le secondarie, che ne dipendono, sono inconcepibili come cose in sè. Il loro valore consiste nelle singole rappresentazioni, nei fenomeni determinati, a cui appartengono. Tale spazio, tale tempo, tale materia, tale movimento, quali ci appariscono nel tale e nel tal altro fenomeno: ecco la realtà che non ci è dato trascendere. Ma il fenomeno non ha per sostrato una sostanza? La sostanza è una chimera: è il residuo immaginario dei fenomeni, che son tutto. La sostanza x è infatti quella che si manifesta negli attributi a, b, c .... n. Insomma $x = a + b + c + ... n$. Ma è chiaro allora che $x - (a + b + c + ... n) = 0$. « La più generale di tutte le idee, l' idea dell'essere, è anche l'esempio più evidente che si possa citare dell' impossibilità di concepire una cosa in sè. Si spogli questa idea d'ogni carattere implicante relazione, e però d'ogni qualità, d'ogni quantità; ed ecco che nello stato d' indeterminazione e di vacuità in cui si viene a porre, essa non ha più niente in sè, e allora essa è veramente in sè. Non ha più nulla che la distingua dall' idea del niente ».

Lo stesso aveva detto Hegel, ma in tutt'altro significato: e la conclusione infatti è pel Renouvier che l'essere, la sostanza, è un parto dell' immaginazione; per l' Hegel, invece, che è la radice d'ogni realtà. E la ragione della differenza consiste appunto nel concetto puramente immaginario che il Renouvier ha della sostanza al pari che dell' infinito, come di qualche cosa che dovrebbe essere accanto e oltre i fenomeni: concetto assurdo, perchè sul piano dei fenomeni non si può essere altro che un fenomeno. Ond'egli ha buon giuoco di inferire, che, se il fenomeno dovesse avere la sua base nella sostanza, questa, alla sua volta dovrebbe fondarsi in un'ulteriore sostanza, e così via, all'infinito, con l'assurdo fulminato dalla legge del numero. La sostanza infatti concepita sullo stesso piano del fenomeno non ci sarebbe ragione perchè non dovesse anche lei richiedere un'altra sostanza come proprio sostrato. Ma — se la sostanza è lo stesso fenomeno *quatenus substan-*

tia? Allora la sostanza non va cercata più fuori del fenomeno, e non è più

$$x = a + b + c + \dots n;$$

quasi fosse

$$x - a = b + c + \dots n,$$

e così via; ma

$$x = a = b = c = \dots n;$$

per modo che sia

$$x - a = o.$$

E quindi non c'è dualità tra x ed a, tra sostanza e fenomeno, dualità che tragga dietro a sè un'altra dualità, e questa un'altra, all'infinito; ma c'è unità, e unità che non è possibile trascendere.

Negata la sostanza, il Renouvier tuttavia è messo in grado di restituire al fenomeno il valore e la dignità di reale, inattingibile nel volgare kantismo, che sdoppia il mondo nel fenomeno e nella sostanza: è messo in grado di affermare un assoluto fenomenismo, che è assoluto realismo. Egli fin dal primo *Saggio* nota che nel suo fenomenismo le cose non sono più la manifestazione visibile di sostanze nascoste, — le quali poi sarebbero *tanquam non essent;* le cose sono fenomeni e nient'altro; e appunto per ciò sono reali. Occorre rilevare che questa profonda modificazione del kantismo rende possibile la costruzione di una metafisica? La metafisica è vietata soltanto dalla contrapposizione della cosa in sè al fenomeno: ma, negata la cosa in sè, e ridotta la cosa al fenomeno, il fenomeno assume tosto il valore di elemento metafisico.

Se non che, quale metafisica è possibile con un fenomeno retto dalla legge del numero? Metafisica vuol dire sistema: quindi rapporto intrinseco dei reali; quindi identità; quindi superamento della mera quantità, che importa molteplicità e però assoluta opposizione. Che metafisica può costruirsi d'un reale finito, determinato, com'è quello consentito dal principio del numero? Parrebbe, che dentro la cerchia di questo principio, che è poi il punto di vista di quello che Hegel diceva intelletto astratto, o i n t e l l e t t o, senz'altro, non ci potesse esser posto per altro che per la scienza positiva, il cui oggetto è appunto il

fenomeno come reale determinato, e, in quanto determinato, opposto a ogni altro reale; e perciò, in generale, il molteplice in quanto tale. Di guisa che il Renouvier supererebbe, in fondo, il kantismo, non nel terreno della r a g i o n e, dove Kant s'era arrestato innanzi alle antinomie, e s'era vista quindi preclusa la via alla metafisica; ma nel terreno dell' i n t e l l e t t o, cioè facendo della scienza positiva una metafisica; e insomma scendendo al di sotto, molto al di sotto di Kant, invece di salire più in su. E questa è infatti la sua posizione speculativa: posizione curiosa, e, sia detto con tutto il rispetto per l'onesta e infaticata opera data per più di sessant'anni dal Renouvier agli studi filosofici, alquanto ridicola, come di chi senza denti pretenda rosicchiare un pane fortissimo. La dentatura della metafisica è la ragione, che è il pensiero dell'universale, come l'intelletto è del particolare. Ora il Renouvier, dopo avere con l' intelletto distrutto la ragione, si accinge all'opera stessa che è riservata in proprio alla ragione. A ogni piè sospinto gli sorgerà innanzi il mistero, e la soluzione non potrà consistere se non in postulati arbitrarii e gratuiti, e in costruzioni mitologiche, com' è proprio appunto di tutte le metafisiche intellettualistiche, così frequenti nelle religioni positive come nelle generalizzazioni architettate spesso dai cultori delle scienze dette anch'esse positive.

Il fenomeno è sempre relativo ad altri fenomeni. Non c' è fenomeno semplice se non rispetto a un fenomeno più complesso. Ora i rapporti dei fenomeni, il loro incatenamento, la loro successione si producono in un ordine armonico e costante. Questo ordine continuo delle relazioni, onde sono legati fra loro i fenomeni, è anch'esso un fenomeno: e costituisce una l e g g e. La legge è quella che porta stabilità, regola, permanenza nei fenomeni. Ma, essendo permanente la legge, i rapporti, legati tra loro dalla legge, possono variare; e quella relazione, per cui, variando un rapporto, variano tutti gli altri della stessa legge, è la f u n z i o n e. Questo è il mondo dei fenomeni, cioè dell'essere: fenomeni, leggi e funzioni. E come in ogni fenomeno c' è il rappresentato e il rappresentante o rappresentativo (oggetto e soggetto), così ogni feno-

meno suppone funzioni rappresentate di contro a funzioni rappresentative. E procedendo nell'esperienza fenomenica per mezzo dell'analogia, siamo indotti ad attribuire agli altri esseri, che nei fenomeni ci si presentano in tutto simili a noi, agli uomini, e in grado via via minore agli altri animali, e quindi alle piante e perfino ai minerali una coscienza, che dalla nettezza e precisione propria dello spirito umano scenderà fino all'oscurità più profonda: da un massimo a un minimo, diventato per ciò stesso impercettibile alla nostra osservazione. Di modo che, considerata immediatamente nella sua manifestazione fenomenica, la natura ci apparisce un sistema di idee; considerata nella sua realtà, indipendente dal nostro spirito, un sistema di coscienze: ogni rappresentato si sdoppia in rappresentato e rappresentativo.

Ma, come si sdoppia? L'analogia e l'induzione non bastano di certo a creare la certezza necessaria a una metafisica. E il Renouvier lo sa. Egli non pretende dimostrare questo sistema di coscienze in cui si risolverebbe il sistema delle idee, ma solo di proporlo come un suggerimento legittimo, che non implica contraddizione. La dimostrazione, quella almeno di cui è suscettibile questa materia, non è data, secondo lui, dall'intelletto, ma dalla volontà. La quale, in fondo, compie nel neocriticismo del Renouvier lo stesso ufficio che nel kantismo; facendoci passare dal mondo delle nostre rappresentazioni nel centro stesso dell'essere. L'analisi infatti delle nostre rappresentazioni ci dimostra che la volontà interviene sempre quando esse son suscitate, e poi controllate e ritenute o scacciate, e disposte in serie e riordinate, ecc. Non che la volontà sia una facoltà a sè. La volontà è le stesse volizioni; le quali non sono altro dalle singole rappresentazioni; anzi la stessa rappresentazione è volontà: è, dice il Renouvier, *automotiva*. Questo è il carattere immanente del fenomeno: ed esso, raccolte le molte rappresentazioni passate nella sintesi della memoria, costituisce la coscienza della persona, la permanenza propria della personalità, il potere culminante e veramente costitutivo ed essenziale dello spirito. Da esso nasce la riflessione, e quindi la libertà. La libertà non dev'essere, come voleva

Kant, un semplice postulato della vita pratica; perchè allora potrebbe essere qualche cosa di puramente illusorio. Nè è arbitro indifferente, il cui concetto suppone una volontà separata dal giudizio, dalla rappresentazione intellettuale, con cui è invece una cosa sola. La volontà indifferente è l'astrazione personificata della volontà; la quale in concreto è una certa rappresentazione più o meno salda, quindi capace di sviluppo e di gradazioni diverse. La libertà non esige una *tabula rasa*. Certi dati della natura umana determinano questa natura; e la libertà modifica questi dati, come questi dati modificano la sfera della libertà. Ma la libertà così intesa non urta nel determinismo causale, il quale è concepibile soltanto a patto di esser limitato. La serie causale deve avere un principio, per la legge del numero. Ora gli atti umani sono atti che cominciano la serie delle cause: atti, che, una volta realizzati, entrano in un sistema necessario; ma che non possono ricondursi a fatti precedenti, senza avviarsi per una via di rapporti di numero infinito, senza cascare cioè nell'assurdo. La libertà dunque è richiesta dalla legge fondamentale del pensiero. Non è dimostrabile, perchè l'assurdo stesso non è detto che non possa essere la realtà; ma ha questo vantaggio sulla dottrina della necessità, di evitare appunto l'assurdo, e rendere possibile la distinzione di verità e di errore. Non c'è verità senza libertà; e il giudizio stesso intorno alla libertà non potrebbe essere se non un giudizio libero, ossia fondato sulla libertà. Essa ci mette innanzi a un mistero, quello dei cominciamenti delle serie, analogo a quello del primo cominciamento. — Dunque: questa libertà, presupposto non solo della vita pratica, ma della stessa vita teoretica dello spirito, non ha in sè nessuna razionalità, e non può fondare la scienza se non per un atto di fede: nè più nè meno della libertà kantiana. Le realtà, poste dalla coscienza in virtù della libertà, quelle prime realtà che la minima riflessione già basta a fissare, e che sono sempre fissate con la massima spontaneità (realtà della coscienza stessa e della persona, realtà del mondo esteriore, realtà di coscienze simili alla nostra o più o meno prossime ad essa, realtà delle leggi del mondo e loro armonia), sono affermazioni evidenti, perchè istin-

tive, e non discusse, come la condizione stessa della vita e della scienza: prodotte da un atto di fede: postulati, e non giudizi necessari. Dopo queste realtà, in secondo ordine, viene la libertà stessa; la quale non si potrebbe dimostrare senza esser ridotta essa stessa, pel processo logico della dimostrazione, alla necessità. L'errore di Kant è appunto d'aver diviso l'uomo pratico dall'uomo teoretico, e limitato la libertà alla sfera pratica. L'uomo è sempre uomo pratico, che fa la verità credendovi.

Postosi su questo terreno, in cui la razionalità coincide con l'intelletto governato dal principio di contraddizione, e la verità è una produzione della fede, non sottoposta ad altra legge all'infuori di quella di non contraddirsi in se stessa, qual meraviglia che il Renouvier possa cavarsi il gusto di dedurre la finalità, l'immortalità, la creazione, ecc. ecc.? Il grande arsenale delle mitologie, in cui l'umana ragione ha cercata una prima soddisfazione alle esigenze eterne della propria natura, gli offriva suggestioni in buon dato per costruire un mondo probabile, senza contraddizioni, conforme alle aspirazioni immanenti dello spirito. In questa parte le dottrine del Renouvier non hanno originalità. La stessa ipotesi mirabolante (innanzi alla quale il bravo Arnal arriccia il naso) di un mondo uscito ottimo dalle mani di Dio, anteriore al presente, e mandato a monte, anzi sciolto in nebbia dal curioso grillo, saltato in capo un bel giorno agli uomini perfetti che ci vivevano, d'esercitare nel male la libertà di cui eran dotati, onde si sarebbe pervenuto a quello stato di nebulosa, da cui si favoleggia, che avrebbe quindi preso le mosse il mondo, a cui noi apparteniamo: questa ipotesi, che pare al Renouvier la meglio adatta a risolvere il gran problema della teodicea, non ha nè anch'essa il pregio della novità: poichè Julius Müller e Charles Secrétan ci s'erano già spassati; e già non è se non una rielaborazione prosaica della ingenua poesia del paradiso terrestre o dell'età dell'oro. È inutile esporre o criticare tutta questa parte del pensiero renouvieriano. È tutto un miscuglio di intelletto e di fantasia, in cui la contraddizione (della cui mancanza si contentava per la sua fede il Renouvier) non può risultare se non ad un grado di riflessione superiore

a quello in cui protesta di volersi fermare il Renouvier stesso. Così in ogni poesia, in cui lo spirito del poeta s'assorbe tutto, prestando alle creazioni della sua fantasia, la saldezza del reale, non c'è contraddizione di sorta, nè può mancare la fede, senza di cui si raffredderebbe e si spegnerebbe l'afflato poetico. Se non che, è poesia! E se n'accorge subito il poeta, appena si sveglia dal suo sogno, e si chiede: e non potrebbe essere altrimenti? — È un mistero, ripete di tratto in tratto il Renouvier; e vuol dire che una necessità d'affermare quello che egli afferma, non c'è. Anzi, guai se ci fosse! — Proprio come il poeta, che ama più i suoi sogni, che l'insipida verità della scienza.

Voglio dire che il Renouvier segna il diritto e il valore della sua speculazione con la stessa teoria fondamentale del suo neocriticismo: la teoria dell'automotività del fenomeno, o della libertà radicale dello spirito, intesa come fede estrarazionale, come cominciamento che è fuori del cominciato; porta aperta — per così dire — fuori del reale intellettualisticamente concepito: aperta in forza della legge del numero. La quale ci conduce fino al margine del reale, e ci dice: — Più oltre, niente; o almeno, niente di simile a ciò che è di qua. Qui il creato, lì il creatore; qui il male, lì il bene; qui la causalità, lì la libertà; e così via. — Quindi la causalità sarà la legge del reale che intendiamo (come diceva Kant): ma a un certo punto salta su la legge del numero; tira una linea, circoscrive cotesto reale: e scrive: « Mistero, cioè libertà ». Quindi anche il male in tutte le sue forme sarà pure il destino di questo mondo, che si vede con l'intelletto; il quale, separando cosa da cosa, cerca nello stesso male la ragione del male, e naturalmente non la trova: ma, come dianzi, ecco la legge del numero, che s'abbatte nella nebulosa, e tira i ponti: « Di là il Mistero, cioè il mondo anteriore, che era Bene, e nient'altro che Bene ». Infine: tutto il mondo è un concatenamento di fenomeni: ma a un certo punto la famosa legge richiede che la catena abbia un principio, e agita innanzi agli occhi un altro incomprensibile: « Il primo cominciamento, la creazione, il creatore ». — Tutto questo è logicissimo, una volta mandata

buona la legge del numero, e ammesso che tutta la verità sia quella a cui crediamo perchè vogliamo credervi.

È logicissimo, ed è lo sviluppo ovvio delle dottrine essenziali del neocriticismo. Ma, non serve a nulla. Perchè, lasciando stare le incoerenze gravi, che travagliano le affermazioni singole del Renouvier, alcune delle quali sono acutamente rilevate dallo stesso Arnal, e lasciando stare l'insufficienza della sua dottrina della personalità; il gran fatto è, che il Renouvier sente il bisogno di correggere la dottrina kantiana del primato della ragion pratica, che limita la validità delle affermazioni metafisiche alle credenze morali dello spirito umano; sente che, diviso l'uomo in due, non è possibile all'uno di essi quello che è impossibile all'altro; ma non riesce nè anche lui a conquistare l'unità; e fatto della stessa libertà, che abilita alla tesi della realtà, un dovere, e della scienza quindi una fede eminentemente morale, torna con ciò stesso a separare, come Kant, l'oggetto della fede da quello della dimostrazione, il mondo della libertà da quello della necessità, e ricasca quindi nella dualità, da cui la mente sovranamente logica del Kant era condotta alla sua teoria del limite del primato della ragion pratica. E in conclusione, anche lui ci dà una scienza, che, logicamente, secondo gli stessi principii da cui muove, potrebbe essere al tutto illusoria.

Intanto è chiaro che, data la legge del numero, non era possibile non giungere a una siffatta teoria della libertà, e della scienza. Com'è chiaro altresì, che solo per mezzo di questo concetto irrazionale della libertà, che ci trascina misteriosamente a credere la realtà di altre coscienze, e l'armonia dell'universo, ecc., era possibile al Renouvier saltar fuori dal fenomeno immediato e singolo, diverso da tutti gli altri fenomeni, in cui il puro fenomenismo l'avrebbe altrimenti rinchiuso; e aprirsi così il varco a una costruzione metafisica, anzi, in primo luogo, a una vera e propria teoria del conoscere. Talchè effettivamente tutto il suo pensiero è librato sul principio del numero, e ritrae da esso tutti i suoi difetti, rinnovando in ogni problema l'assurda pretesa, che è implicita, come s'è visto, in quel principio, di applicare all'oggetto della ra-

gione la legge dell'intelletto. Di qui le difficoltà in cui si travaglia tutta la sua faticosa speculazione; come solo nella trasformazione del problema, indicata per la questione dell'infinito, potrà trovarsi la soluzione di tutte queste difficoltà. Il Renouvier da questo lato non vedeva niente altro che il panteismo, con le solite paurose conseguenze per la moralità e per il sapere. Ma anche questo dipendeva nel suo spirito dal punto di vista insufficiente, in cui s'era collocato e sempre più confermato con la sua legge del numero. Giacchè l'unificazione degli opposti (finito e infinito, male e bene, necessità e libertà, ecc.) si può credere che annulli la finitezza del finito, il male del male, ecc., soltanto quando non s'intende, che l'unificazione ha il suo valore appunto per la reale opposizione dei termini che unifica. Questa superiore veduta fu negata al pensatore francese, come a quanti, in un modo o nell'altro, tornarono nel sec. XIX al Kant: i quali, per le tendenze empiriche e però prekantiane del tempo, non videro in Kant quello che c'è di più filosofico nel quadro della *Critica della Ragion pura* e nel sistema delle tre *Critiche*: dove Kant pone il problema filosofico come problema *toto cælo* diverso da quello delle scienze proprie dell'intelletto, e caratterizzato da questo sforzo di armonizzare i contrari. Fra tutti, l'esempio del Renouvier è dei più eloquenti, per significare l'infecondità di cotesto metodo bastardo, che affronta la filosofia con le armi corte della scienza empirica.

Bene

1908.

VI.

IL NUOVO FENOMENISMO DEL VARISCO[1]

Il prof. Varisco continua a travagliarsi instancabile sulle difficoltà del suo pensiero; e ogni nuova sua pubblicazione, anzi che un'esposizione dei risultati di questo travaglio interiore, è una confessione, e quasi esibizione che egli ci fa del suo laborioso soliloquio, in tutto il suo cammino, con tutte le sue tappe, con tutti i suoi tentativi. Da tanti anni che non ci siamo più occupati di questo interessante processo personale della filosofia del professor Varisco, oggi ci pare opportuno prendere a considerare l'ultimo suo atto, rappresentato dal volume dei *Massimi problemi*, e vedere fino a che punto s'è spinta questa filosofia che vedemmo mossa originariamente da una inquieta intuizione meccanistica del reale[2].

« Chi ha letto anche gli altri miei libri », avverte lo stesso prof. Varisco, « avrà subito riconosciuto che i *Massimi problemi* segnano una variazione, in qualche parte, radicale. Invece che variazione, bisogna dire piuttosto sviluppo. Ma è uno sviluppo che, su più d'un punto d'importanza, mi condusse ad affermare il contrario di quanto avevo sostenuto prima » (p. 239). Ed egli stesso, ripercorrendo rapidamente la storia del suo pensiero, riassume brevemente questo sviluppo.

---

[1] BERNARDINO VARISCO, *I massimi problemi*. Milano, Libreria Editr. Milanese, 1910; e cfr. GENTILE, *Saggi critici*, I, pp. 89-119.

[2] « La strada in cui m'ero avviato, metteva capo a uno schietto materialismo », dice ora lo stesso Varisco (p. 247).

Mantiene la distinzione tra ciò che consta e ciò che è vero: intendendo per il primo la verità empirica, immediata, particolare, com'è data nella cognizione volgare e nella scientifica; pel secondo, la verità metafisica, sistematica, assoluta, in cui trova la propria connessione e il suo significato legittimo la prima. Ma la metafisica non concepisce più come una *sintesi* delle cognizioni, sì come una teoria della cognizione, come riflessione sul dato offerto dalle cognizioni. Se prima nella cognizione scientifica della realtà non trovava posto per i valori morali, ora « alla *sua* concezione del mondo il valore non è più estraneo, e non si cerca più, se e come sia possibile farcelo entrare. Il problema che intorno alla concezione del mondo rimane da risolvere, non si può risolvere.... che approfondendo il concetto di valore ». Il determinismo, che una volta pareva al Varisco constasse, guardato al lume del nuovo dato (il valore), è, naturalmente, superato. Lo stesso accadere, egli dice ora, non è più possibile senza una moltitudine di cominciamenti assoluti. La vecchia dottrina del Varisco era irrazionalistica; ora egli dice di comprendere « che nessun fatto è possibile fuori dell'unità d'una ragione, essenziale a tutto quanto esiste o accade »; a patto bensì, che s'intenda per ragione, non la ragione umana, ma la razionalità universale immanente al mondo concepito come sistema di pensabili « a cui non è punto essenziale di essere pensati, da me, o da chicchessia » (p. 249); ed inoltre, che si ammetta implicito tuttavia nell'accadere quell'elemento alogico del cominciamento assoluto, che « non è da confondere con l'irrazionalità ».

Inutile avvertire che il Varisco ritratta la sua professione, tante volte fatta, di empirismo. La ragione ha un valore assoluto, sebbene si risolva nella stessa razionalità dei fatti, dell'esperienza. Quella unità di psiche e materia, che prima il Varisco intravvedeva dal punto di vista materialistico, ora, dietro le orme del Mach e dello Schuppe, si fissa nel concetto di psiche: e i corpi non sono se non gruppi di fatti psichici; i soggetti, unità di fatti psichici; e quei fatti psichici, in cui si risolvono i corpi, possono includersi nell'unità di un soggetto, e di più soggetti:

dottrina che il Varisco afferma essere stata « esposta con chiarezza e con precisione dall'Ardigò, per il primo ». Affermazione discutibile. Altro è lo psichico, puro elemento spirituale per così dire, altro lo spirituale, relazione e legge degli elementi psichici. Il materiale è psichico, non spirituale. Ad ogni modo « l'esistenza d'una materia come qualcosa di estraneo alla coscienza, di eterogeneo alla coscienza, è da escludere assolutamente » (252). E il nuovo concetto, fondando l'unità del pensabile dei diversi pensieri, toglie la difficoltà del monadismo della primitiva concezione del Varisco (il solipsismo); difficoltà insuperabile, se la monade non ha finestre. E al trar dei conti, il Varisco deve dire: « Io feci, un pezzo fa, una professione di positivismo. E l' ho poi mantenuta; un po' anche per quella specie di punto d'onore che non ci permette d'abbandonare, in presenza del nemico, una bandiera sotto la quale ci fossimo, sia pure senza molta riflessione, schierati ». Vero è bensì che, a ripensarci, gli pare che « la sostanza del metodo, chiamato *positivo* da lui, si riduce ad ammettere che la filosofia si costruisce per mezzo della teoria della conoscenza », pur riconoscendo che prima egli non aveva un concetto adeguato di questa teoria della conoscenza, riducendola a « quello che consta » ossia alla cognizione accertata, alla scienza, ed « esagerando il valore delle scienze naturali ».

Ma, insomma, agnostico alla Comte egli non è stato mai; e se egli avrebbe pur sempre il diritto di dirsi positivista.... a modo suo, riconosce che sarebbe quasi un offendere la sincerità insistere in una tale designazione equivoca; si fa coraggio, accetta il nome, assegnatogli già dall'Amendola, di idealista, badando pur sempre ad avvertire che c' è idealismo ed idealismo; che il suo idealismo non importa — come già s' è detto — il solipsismo; ma che, una volta che la materia sensibile e pensabile del senso e del pensiero, o l'essere, in generale, del pensiero è la stessa realtà del pensiero, la sua dottrina può e deve dirsi così idealistica come realistica.

Questa confessione con cui il prof. Varisco, esposte le sue dottrine, sente ancora il bisogno di restare col lettore a render conto di queste dottrine, a chiarirgliele

e mettergliele sotto la vera luce, ci scopre il vero carattere dell'avviamento nuovo del suo pensiero, aiutandoci realmente ad intendere il segreto motivo della variazione avvenuta, e a limitarne, diciamolo subito, il significato. Il prof. Varisco è stato sempre dominato da un vago sentimento — mi permetta di esprimere la schietta impressione provata da me nella lettura de' suoi scritti — da un vago sentimento della radicale opposizione tra soggetto che conosce e realtà conosciuta. Questo era il segreto motivo del suo empirismo e del concetto, che è stato sempre il suo caval di battaglia, della distinzione tra scienza e opinione. Questa l'origine della sua avversione passata all'idealismo. Il suo problema era di aprire al soggetto una via per penetrare nel mezzo stesso del reale. L'incubo suo, il solipsismo. E poichè l'empirismo moderno non può essere se non fenomenistico, — ossia il precipizio stesso su cui è destinato a sdrucciolare il solipsista, — era fatale che il Varisco, continuando a pensare, dovesse sentire l'insufficienza del suo positivismo d'una volta; il quale, se non era agnostico, come non era agnostico il positivismo dell'Ardigò e di tutti i positivisti italiani, aveva comune col positivismo del Comte e di tutti i positivisti italiani e stranieri la premessa fondamentale, che la realtà sia quella che apparisce alle scienze della natura: quindi il meccanismo ateleologico, la negazione dello spirito, che lo stesso Varisco persiste a riconoscere carattere precipuo della prima forma della sua filosofia.

A superare questa posizione dualistica di pensiero e di essere gli venne in aiuto una dottrina da lui, credo, incontrata prima in Mach, poi studiata nello Schuppe: una dottrina che fa del reale un contenuto della coscienza; e gli parve fosse il fatto suo. Quell'oggetto, che il soggetto doveva assimilarsi, venne ad essere agli occhi del Varisco quello stesso che prima gli sembrava divenisse nel soggetto. Nessuna alterazione quindi per la soggettivazione dell'oggetto: l'oggetto in sè è quello stesso che è nel soggetto; il quale pertanto non costruisce dentro di se stesso, restando opposto al reale, ma interviene quasi nel reale, e lo raccoglie nell'unità sua. La barriera idea-

listica, in cui il solipsista restava chiuso, è abbattuta. Lo spirito, per così dire, esce liberamente fuori di sè.

Esce fuori di sè. Questa è veramente la nuova posizione accettata dal Varisco. Lo spirito per ritrovarsi in quel reale, che gli stava di contro, compie, mi pare, il gran sacrifizio di rinunziare, in fondo in fondo, a sè stesso, per contentarsi di una parvenza vana di sè giacente nell'astratto reale a cui gli preme di mescolarsi. Sicchè, alla fine dei conti: 1° lo spirito vien sempre negato; 2° il reale è sempre un pluralismo meccanicistico. — Eppure il prof. Varisco crede di avere questa volta messo il piede nella filosofia dei valori.

Vediamo un po'. Un corpo è un sistema di proprietà; ogni proprietà è un sensibile; quindi il corpo è un sistema di sensibili. Ora gli elementi del corpo, oltre che sensibili in sè, possono essere sentiti *in* un soggetto; farsi costitutivi (insieme con altri elementi) *di* un soggetto, o di *più soggetti*, essendo sempre se stessi. Orbene, che cosa è questo sensibile, in quanto non sentito, in sè? Qui, evidentemente, è il centro della questione: poichè quel tale idealista, del cui solipsismo il Varisco si preoccupa, nega appunto questa astratta posizione del sensibile, che a lui preme assicurare. Egli dice: «Un colore che non fosse veduto da nessun soggetto, evidentemente sarebbe un colore non veduto da nessun soggetto. Ma con questo non è punto escluso quell'*esser veduto*, che, per il colore, costituirebbe, non l'esser elemento di alcun soggetto, bensì e semplicemente l'*esserci*.... Quel *medesimo* fatto, che si realizza nell'unità d'un soggetto che vede, può realizzarsi anche all'infuori di quella particolare unità, ch'è un qualsivoglia soggetto» (p. 41). Ancora: «l'unità di coscienza è condizione perchè il fatto del colore vi sia incluso; ma non perchè il fatto accada» (*ivi*). Tutto ciò, se non m'inganno, viene a dire: il sensibile non sentito è pensabile, perchè è pensabile. Ma la prova di questa pensabilità? — Chi dice che il sensibile è sensibile in quanto sentito, dice — e c'è tutto il travaglio millenario della filosofia aristotelica a dimostrarlo — che la potenza è reale nell'atto suo; dice — e c'è tutta la storia interna

del kantismo, che è la storia della filosofia moderna a partire da Cartesio, anzi da Campanella — che la costituzione del sensibile, in quanto sensibile, dipende dall'attività del senziente, della coscienza. Per affermare che « degli elementi, di cui un soggetto è l'unità, non resterebbero, tolto quel soggetto, che i soli contenuti di sensazione; non però come contenuti, bensì come sensibili, collegati tra loro da leggi fisiche » (p. 124); per parlare dei corpi come di gruppi di sensibili, privi d'unità di coscienza, e pure veri e proprii f a t t i p s i c h i c i (pp. 103, 42): non basta fingere ipotesi, ma occorre dimostrare, contro Aristotele, la pensabilità di materia senza forma, di potenza senza energia attuale, o, contro Kant, la non originarietà della coscienza, dell'attività spirituale rispetto ai fenomeni dell'esperienza. Ciò che non vedo dove il Varisco abbia fatto.

Ma ora voglio ammettere che egli dimostri la realtà del sensibile come tale: ossia la dualità del fatto psichico fuori e del fatto psichico dentro l'unità della coscienza. Resta sempre a dimostrare il più: cioè, dopo la dualità, l'unità. Non basta di certo d i r e che quel medesimo elemento che troviamo nella coscienza (altrove non c'è caso che lo si possa trovare, non è vero?), proprio quel m e d e s i m o è anche fuori della coscienza. Se è dentro e se è fuori, per quanto sempre uno, sempre quello, sempre identico, il solipsista avrà tutte le ragioni d'adombrarsi di quel dentro e quel fuori; e domandare qualche garenzia che, uscito che se ne sia fuori (fuori della *sua* coscienza), questo benedetto elemento non finisca con l'alterarsi, col guastarsi, con lo svanire affatto. Ora si può domandare al prof. Varisco, se c'è modo così di rassicurare il suo solipsista. Non gli dica, che l'esperienza dimostra potere una sensazione, a differenza d'un dolore che s'innesta nell'individualità propria del soggetto, esser vissuta da più soggetti; perchè (c'è bisogno di dirlo?) questa signora esperienza è appunto quella tale, della cui fede il solipsista è parso sempre al Varisco che avesse ragione di dubitare. E non dice egli ancora che « io, per sapere che un altro soggetto esiste, debbo avere il mezzo di oltrepassare me stesso, la mia individualità esclusiva »

(p. 188)? Come fo dunque a riscontrare negli altri soggetti la prova dell'oggettività del sentito (ossia dell'identità di questo col sensibile), se non trovo prima il modo di uscire dalla mia individualità, del cui contesto appunto fa parte il sentito; ossia il modo di passare dal sentito al sensibile?

La verità è che, posta la dualità come originaria, l'unità non si raggiunge più. Se, oltre il sentito, c'è il sensibile, si può dire che questi due son uno, ma non si può dimostrare, non si può più pensare. Ora il curioso è appunto questo, che il Varisco non s'è mosso in cerca della dualità, ma dell'unità. La dualità era la posizione del suo vecchio empirismo, come s'è detto, e con la dualità egli non riusciva, naturalmente, a rendersi conto della verità. La realtà gli restava sempre opposta all'attività conoscitiva. Quindi il suo salto nel seno stesso del reale, con questa violenta (arbitraria, indimostrabile) posizione della psichicità nello stesso mondo fisico. Ma, poichè non si trattava di saltare o passare, ma si trattava della stessa opposizione delle due rive, pur dopo il salto, una riva resta di qua e una di là. La psichicità del mondo fisico non è la psichicità del mondo psichico. La posizione è rimasta quella: la dualità dell'empirismo. Sotto le nuove spoglie, il vecchio positivista.

Io non discuto la psichicità del sensibile. « Di *assoluta* incoscienza », avverte il prof. Varisco, « non è da parlare. I sensibili non sono fatti d'assoluta incoscienza. Ma non tutti, nè i più, sono sentiti da un determinato soggetto; esistono, durano (quelli che durano) e variano anche fuori d'una certa unità di coscienza, in una sfera di (relativa) incoscienza » (p. 61). Oltre i soggetti sviluppati, il Varisco postula soggetti iniziali, embrionali; dei quali « tutto induce a credere che ve ne sia un numero sterminato: quella che noi chiamiamo materia bruta, potrebbe in ultimo ridursi ad aggregati di simili soggetti. Evidentemente un soggetto, ridotto a questa sua più semplice espressione, ha molto poco di simile all'uomo od anche al bruto; non è forse nemmeno unità di coscienza, ma soltanto unità d'incoscienza, unità di fatti psichici che si realizzano all'infuori d'ogni forma nota di consapevo-

lezza » ecc. (p. 181). La coscienza del sentito, certo, nel sensibile non c'è: altrimenti il sensibile sarebbe, senz'altro, sentito. Mi basta questa differenza per negare l'identità, che il prof. Varisco crede avere stabilita; e per affermare: la coscienza costitutiva del sentito nell'atto della mia sensazione è assente nel sensibile; il quale perciò è un che d'irriducibile al sentito costituito d a l l a, o, se si vuole, n e l l a mia coscienza. E dove se ne va l'idealismo del realismo, e il realismo dell'idealismo?

Non manca il Varisco di fare tutti gli sforzi possibili per raccostare e unire le rive opposte; ma che vale nella fata dar di cozzo? Come, per costruire di sensibili la materia, spoglia il sensibile della coscienza, per costruire poi i sentiti che abbiano una certa identità con quei sensibili, li spoglia anch'essi, in sostanza, della coscienza. Già, anche la coscienza del sentito come sentito, se ho ben capito (il prof. Varisco ammonisce a ogni passo che è molto facile fraintenderlo o non intenderlo punto), è una coscienza meno coscienza. Infatti, che altro è la coscienza d'altro, se non la inerenza della coscienza di sè nell'altro, o la presenza dell'io nell'oggetto, la c e r t e z z a? La coscienza si distingue sì dall'autocoscienza; ma come il due si distingue dall'uno. Senza autocoscienza, senza affermazione di sè, senza sè (che è appunto l'affermazione di sè), cessa l'intimità stessa della coscienza. Quest'appercezione originaria (l'I o p e n s o) è la scoperta di Kant, e la sua nuova intuizione del mondo, ignota a tutta l'antichità e al medio evo. Il misconoscimento della originarietà di quest'appercezione è stato nel secolo XIX la nota distintiva anacronistica di tutte le forme dell'empirismo, tra cui il positivismo. Ha il Varisco superata questa posizione del positivismo?

A leggere sbadatamente il suo libro, parrebbe di sì. Egli vi dice che « nella cognizione d'un qualsiasi minimo fatto — p. s. nei giudizi: quest'è verde, sono stanco — è inclusa la coscienza di sè. Inclusa non vuol dire soltanto potenziale; un giudizio sottintende la *realtà*, quantunque non necessariamente la *formulazione* della coscienza di sè. Il giudizio non è possibile senza una contrapposizione

del soggetto giudicante alla cosa intorno cui è pronunziato il giudizio. Il concetto, essenziale al giudizio, non è un concreto, e non può essere nella coscienza come un concreto; non è nella coscienza, che in quanto il soggetto si rende consapevole della propria funzione unificatrice, ossia di se stesso: in '*a è b*' e sottinteso, 'io affermo che.... ' » (128-129). Benissimo; questo è kantismo schietto. Ma, quando poi andate a vedere quale posizione assegni il Varisco a questa autocoscienza, che è funzione unificatrice, di fronte alla esperienza, ai fatti di coscienza, che vi danno i sentiti, trovate che questo io per lui non è niente di originario e di puro; è un io empirico e derivato, che presuppone fatti di coscienza, ai quali, naturalmente, è estraneo. L'autocoscienza, per lui, è giustamente valore; ma che valore? Il Varisco non sente che anche la coscienza teoretica implica, come la volontà, dal punto di vista pratico, un cominciamento assoluto, la libertà, e quindi il valore. Il valore teoretico per lui c'è, ma non è originario [1]. Il valore implica essenzialmente, per lui, una personalità pratica, che ha un interesse, una passionalità, che costituisce veramente soggetto il soggetto, e che è ciò che manca veramente alle cose, che non possiamo considerare come soggetti (p. 113). L'Io è quello a cui i m p o r t a dell'essere o del non essere di qualche cosa. Ora questo Io non è, beninteso, qualche cosa di originario. Esso si forma. C'è dapprima il soggetto *senziente:* semplice unità di sensibili, sentiti: che non sono propriamente *suoi;* ed egli non è costituito in una sua propria individualità. Variando gli elementi che lo costituiscono, il soggetto è distrutto. « È quanto dire », nota lo stesso Varisco, « che un tale soggetto non ci può essere » (59-60). Ossia, un soggetto così è un'astrazione irrealizzabile. Il soggetto deve restare quel soggetto, anche variando il sentito. Varierà, ma resterà se stesso;

---

[1] « Affermiamo che la coscienza teoretica ha un valore, perchè è la coscienza d'un soggetto che già possiede un valore. Che lo possiede, perchè la sua coscienza è anche pratica: è coscienza di un'attività, della quale il valore costituisce un carattere iniziale essenziale » (111-12).

è il soggetto che, oltre a sentire, ricorda; cioè, non solo conosce il sentito presente, ma nel sentito presente riconosce il sentito passato, la permanenza di qualche cosa, che non è più qualcosa di indifferente al soggetto, ma ad esso inerente, e da esso inseparabile. Il soggetto appunto non si realizza se non con una capacità iniziale di ricordare: un che costitutivo del fondo, dell'essere proprio del soggetto stesso, che possa essere centro di tutte le variazioni dei sentiti. Il soggetto è unità di coscienza e d'incoscienza (quella sfera in cui permangono i ricordi non presenti, ma ripresentabili, poichè ricordi). Incoscienza relativa, a cui si giunge per una graduazione continua dalla luce più chiara della coscienza, attraverso la subcoscienza ecc.; e della quale si può dire che facciano parte, non soltanto i ricordi, ma tutti i sensibili (compresi i sentiti altrui), ossia l'intiero mondo fisico, poichè « non v'è sensibile che per sua natura non possa esser sentito da un qualsivoglia soggetto »; fino a quel gruppo di sensibili da cui è costituito il nostro corpo, e che « costituisce, in quanto è fuori della nostra coscienza, la zona d'incoscienza che più veramente possiamo dir nostra » (65-66). Orbene: questo nucleo incosciente, e pur veramente costitutivo del soggetto cosciente, comincia ad affermare sè stesso, ad aver coscienza di sè, a riscuotersi, a dir così, dalla contemplazione teoretica dello spettacolo che gli offrono i sentiti come tali, in quanto soffre e gode, in quanto prova un sentimento, e in conseguenza agisce. Qui si manifesta la vera spontaneità, per cui il soggetto è « principalmente » un centro di attività consapevole (p. 77). Il valore (bene o male) corrisponde all'estrinsecarsi o meno di queste attività, alla sua possibilità o meno di estrinsecarsi. La coscienza dell'attività teoretica per sè non implica valore; nè l'implica la coscienza pur teoretica dell'attività pratica. La nostra coscienza è coscienza teoretica, coscienza pratica, ma insieme sempre coscienza di valore, ossia della tonalità (piacevole, dolorosa) della propria attività teoretica e pratica. Il valore è il sentimento, che presuppone la spontaneità consapevole.

Noi dunque abbiamo un Io, un'autocoscienza, in quanto

abbiamo una determinata, empirica incoscienza, che si realizza come coscienza di sentiti e però di se stessa, e come coscienza della propria attività.

Ma la coscienza per se stessa non è autocoscienza, come non è attività. Abbiamo cioè l'incoscienza posta *in re* come fuori della coscienza: un cervello, poniamo, con tutto il corpo a cui appartiene, anzi con tutto il mondo fisico, che è radice bensì dell'autocoscienza, nella coscienza, ma non è coscienza.

Incoscienza, dicasi pure, relativa; ma incoscienza rispetto alla coscienza volta per volta da spiegare, cioè rispetto alla realtà della coscienza. Di guisa che l'autocoscienza rampollerebbe dal sensibile anzi che dal sentito: dal sensibile, nucleo, di là dalla coscienza (estrasoggettivo, al dire del Rosmini) del soggetto stesso. E ci vuol poco ad accorgersi che questo sensibile, che, veduto poi alla luce della coscienza è detto sentimento, definito dal Varisco come la vera internità ed incomunicabilità, in realtà non è altro che il sensibile, ossia l'oggetto astratto della sensazione: la realtà, insomma, veduta di fuori, come, appunto, il cervello dell'anatomista. Non è l'Io puro, l'autocoscienza, e nè anche la base dell'Io (che base volete per l'Io puro, se la concepibilità di checchessia suppone proprio l'Io puro?), ma una certa natura, la cui posizione non può venire se non molto dopo dell'autocoscienza.

Insomma, fatta della coscienza come tale un'attività inconsapevole di sè (scevra di autocoscienza), l'autocoscienza si stacca dalla coscienza per contrapporsele come un soggetto suo. Non è più, s'intende, autocoscienza, ma semplice a u t o , fantasticato come ciò di cui la coscienza inautocosciente ha coscienza: ciò che non è più il *Sè*, trionfante del suo stesso dolore nella coscienza liberatrice onde lo sorpassa, ma l'immagine dolorosa del Sè, petrificata in un'oggettività fissa in eterno.

Il Varisco bada bene ad avvertirci che egli non separa ed ipostatizza la coscienza del sentito e del ricordo (coscienza teoretica), la coscienza dell'attività (pur teoretica) e la coscienza del valore o del sentimento (coscienza

pratica); che anzi per lui l'una suppone l'altra e ne è inseparabile. Sta bene. Ma il sentimento, a ogni modo, non è coscienza per lui: il sentimento è un *prius* rispetto alla coscienza (cfr. p. e. p. 70). Altro è soffrire, altro accorgersi di soffrire, benchè sia impossibile non accorgersene. E starebbe appunto in questo sentimento, non costituito sentimento dalla coscienza, la radice di quell'Io, senza di cui non c'è coscienza: o almeno coscienza che abbia valore.

Il prof. Varisco è partito distinguendo sentiti e sensibili: cioè realtà spirituale (in atto) e realtà materiale, comechè detta psichica. Procedendo, per spiegare il sentito, deve spiegare la coscienza, l'autocoscienza, il valore. Alla coscienza come pura contemplazione nega la spiritualità (autocoscienza, valore) e l'identifica col sensibile, realtà opposta allo spirito. Della autocoscienza dove trova la radice? Nel sentito? Nello spirito? No, lì si rivela. in quanto se ne ha coscienza. Piuttosto nel sensibile. E il valore perciò, in fondo, è fuori dello spirito: in quella realtà che lo spirito si trova sempre dinanzi, quando si pone al punto di vista naturalistico (beninteso che potrà considerarla, cioè d i r l a anche spirito). Il sentito in quanto sentito, questa somma realtà della esperienza, il Varisco non lo fissa mai, non lo guarda mai in faccia, pronto sempre a trascenderlo, sia per costruirne l'oggetto (sensibile), sia per costruirne l'Io, il soggetto vero (l'autocoscienza). E, in fondo in fondo, dei due elementi, sentito e sensibile, non gli resta in mano altro che il secondo: l'incoscienza, il sensibile come tale; *mutatis mutandis*, quella stessa materia bruta del mondo meccanicamente concepito nel vecchio libro *Scienza e opinioni*.

Infatti, l'Essere, l'Uno, nel nuovo abbozzo metafisico del prof. Varisco, non si può dimostrare: non c'è motivo per pensare che sia personalità, benchè i molteplici, anzi infiniti esseri, che sono inclusi nell'Uno, come sue determinazioni, siano tutti soggetti iniziali, centri di spontaneità, monadi: elementi di personalità, anzi essi stessi personalità implicite. Onde ogni monade o sistema di monadi organizzate e viventi implica una finalità e un valore. Ma le monadi interferiscono e limi-

tano quindi reciprocamente la loro spontaneità. La vita è teleologica, ma si sviluppa in seno a un meccanismo. « Una tegola sulla testa uccide l'uomo più intelligente; uno squilibrio fisico relativamente minimo potrebbe annichilare d'un colpo il genere umano, fare sparir dalla terra ogni forma osservabile della vita » (212). In conclusione: « i fatti vitali singoli, l'intiera vita d'un organismo, e tutta insieme la vita durante un periodo lunghissimo (la sua evoluzione sulla terra), tutto ciò implica una finalità indiscutibile. Ma se consideriamo l'universo in complesso, senza chiuderci entro certi limiti determinati di spazio e di tempo, dovremo riconoscere che la finalità ne risulta eliminata » (213). Ora, se l'Essere è attuale soltanto nei concreti, spontanei in sè, ma legati nel sistema causale del mondo, i valori sono transeunti come i concreti, travolti dalla cieca necessità meccanica. « Per salvare », conclude il Varisco, « per salvare la permanenza dei valori, conviene [o converrebbe?] ammettere che la necessità causale si subordini a una finalità intenzionale. Ammettere cioè che l'essere sia dotato di altre determinazioni che non i concreti; e produca in sè i concreti, non per la necessità di determinarsi, ma per conseguire un fine, per attuare un disegno prestabilito. Nel qual caso il concetto di essere si trasforma [o si trasformerebbe?] in quello tradizionale di Dio ». Ma ammetter questo non si vede come si possa. Dunque? Dunque, arrestiamoci ai valori senza Dio! Come dire, credo io, ai valori senza valore. Perchè, come l'essere concreto il Varisco ha veduto che o non è, o è una determinazione dell'Uno o Essere indeterminato, non ci può essere valore concreto, che non sia determinazione concreta del principio stesso del valore. Il suo valore è valore della personalità empirica; che non è personalità nè anch'essa, perchè la personalità empirica presuppone la personalità assoluta. E a questo punto di vista il Varisco non crede ancora possibile collocarsi.

Sicchè, al tirar della somma, se m'è lecito esprimere modestamente il concetto che mi son formato io della nuova filosofia dell'egregio collega di Roma, egli mantiene il punto di vista primitivo del suo pensiero, e non

riesce perciò a conquistare l'idealità del reale, con l'oggettività vera della conoscenza e il valore dello spirito e del mondo [1].

1910.

[1] Il Varisco in seguito è tornato più volte, specialmente nel *Conosci te stesso* (1912) e nelle *Linee di filosofia critica* (1926), a chiarire meglio il suo pensiero, accentuando il momento teistico della sua filosofia.

VII.

LA FILOSOFIA DI UN MATEMATICO (F. ENRIQUES)

I *Problemi della scienza* del prof. Enriques[1] rispondono a un bisogno oggi sentito da molti scienziati, di orientarsi nel dominio generale del sapere scientifico e di rendersi conto del posto che vi occupa la disciplina da ciascuno particolarmente professata, formandosi un concetto del valore della medesima, dal rispetto della conoscenza e dal rispetto della realtà. A questo bisogno pure risponde la *Rivista di scienza*, fondata l'anno scorso a Bologna, di cui l'Enriques è uno dei principali cooperatori, e che si propone di raccogliere e discutere i risultati più generali delle singole scienze, studiarne i metodi, gl'indirizzi, e lavorare, insomma, alla educazione e alla diffusione dello spirito scientifico. Questo bisogno, per molti di quelli che lo sentono e procurano di darvi soddisfazione, come per l'Enriques, è lo stesso problema filosofico, liberato dalle superfetazioni, onde l'aveva gravato la metafisica; e la soddisfazione di questo bisogno dovrebbe quindi essere la vera filosofia, degna della stima dei cultori della scienza positiva: un p o s i t i v i s m o c r i t i c o, come dice l'Enriques: ma, beninteso, un positivismo senza inconoscibile, anzi con la fede nella realizzazione progressiva della scienza, che viene via via risolvendo i problemi stessi una volta giudicati insolubili: una filosofia scientifica, la quale non

---

[1] FEDERIGO ENRIQUES, *Problemi della scienza*, Bologna, Zanichelli, 1906.

è in fondo se non la stessa scienza, stretta nelle sue maggiori risultanze, consapevole de' suoi metodi, aperta alle rivelazioni sempre crescenti del reale mediante l'esperienza.

Che questa specie di filosofia sorga da un certo bisogno filosofico, non è dubbio: e quando il prof. Enriques, nella prima pagina del suo libro, parla di quella « duplice fatalità », che « incombe su colui che ha consacrato i suoi giorni alla Scienza »: della necessità, in cui egli si trova, d' impadronirsi dei mille particolari della tecnica speciale della sua scienza, informarsi dei risultati in essa raggiunti dai mille lavoratori che vi hanno atteso prima di lui, per poi sottoporli a una nuova critica; e dell'altra necessità, di assorgere tuttavia dal proprio ramo speciale di ricerca a un punto di vista generale, da cui si possa giudicare dei fini di quello: donde una contraddizione di tendenze tra il lavoro speciale d' indagine e lo sforzo generale di sintesi; ciascuno dei quali richiede per sè solo tanta fatica, da non bastarvi la vita dell' individuo, e pur l'uno non può disgiungersi dall'altro, senza rimettervi del proprio valore; egli tocca appunto la radice spirituale donde rampollano i sistemi filosofici. Il ricordo di quegli eroi, che, come Descartes e Leibniz, aprirono col loro genio tutte le porte della scienza, mostra chiaramente quale sia l' ideale, se anche inconsciamente, vagheggiato da questi scienziati, i quali hanno sentito che, guardando con tutto l'acume degli occhi le singole parti della realtà, non si vede la realtà, e aspirano, come possono, all' insieme, al Tutto, dove sperano finalmente scoprirla. L'aspirazione al Tutto è appunto una delle forme in cui si può significare la tendenza filosofica dello spirito umano.

Ma qual è questo Tutto dei cultori della nuova filosofia scientifica? La contraddizione, accennata dall' Enriques tra la tendenza analitica (diciamo così per brevità) e la tendenza sintetica, che si contrastano oggi fatalmente nella mente di ogni scienziato, è contraddizione vera, e più profonda che l' Enriques non abbia pensato. Essa è in fondo la contraddizione fondamentale del pensiero; il quale è universale concreto, universale cioè che vive nei particolari; e però particolare, che in tanto ha valore di pensiero in quanto è pure universale. Ma la contraddi-

zione, in cui lo scienziato si travaglia, è poi tale che si possa superare al modo in cui egli s'argomenta di superarla, secondo l'Enriques? È propriamente contraddizione tra la tendenza a chiudersi dentro una sola provincia del sapere positivo, e la tendenza a « gettare uno sguardo » sopra le provincie circonvicine? Se fosse questa contraddizione, sarebbe una contraddizione insanabile, e quindi una contraddizione inutile. Il che, essendo la contraddizione reale, sarebbe veramente un bel caso nel mondo, dove credo anche l'Enriques ammetta nulla essere propriamente inutile!

No, è sanabilissima, dice l'Enriques col suo sano e vigoroso senso scientifico (quel senso, che dentro alla stessa scienza dà allo spirito la fede inconcussa nel proprio lavoro). È vero che oggi non c'è nessuno che possa da sè, individualmente, dare una soddisfazione adeguata ad entrambe quelle due esigenze, sfuggendo all'empirismo cieco e alle confuse e vaghe generalità, aprendo come quei tali eroi, — la cui età è tramontata, — tutte le porte della Scienza. Ma l'organizzazione del lavoro, l'educazione scientifica, l'intesa cordiale degli studiosi, la sostituzione insomma del lavoro sociale agli sforzi individuali potrà fare della scienza un'opera collettiva, in cui quelle due opposte tendenze trovino il loro giusto equilibrio in una piena armonia. La quale, se potrà realizzarsi soltanto a poco a poco e lentamente, darà tuttavia norma e fiducia ai singoli ricercatori.

Vana speranza, com'è sempre quella di chi ha sbagliata strada e non se n'accorge. Questa organizzazione scientifica allora soltanto potrebbe essere qualcosa di concreto e di vivo, quando fosse individuale prima di essere sociale; perchè sociale può essere solo quando sia già individuale. È chiaro infatti che l'accordo, per cui l'organamento dovrebbe trovare il suo assetto, in tanto può aver luogo in quanto ciascuno consente appunto nell'organamento; cioè nell'insieme delle attinenze in cui la propria disciplina particolare deve esser considerata con tutte le altre già storicamente costituite; e nessuno, se deve cooperare efficacemente a tale organamento, può delegare ad altri il proprio assenso. Ora, com'è possibile che ap-

provi e promuova una certa sistemazione delle attinenze, onde devono essere strette tra loro tutte queste discipline, se egli non le ha, in qualche modo, studiate tutte, e non perviene quindi con le sue forze alla detta sistemazione? In ogni società, organicamente e spiritualmente costituita, ogni membro non è un pezzo della società, ma tutta la società: e credere che la società possa creare quello che negli individui non c'è, non serve ad altro che a disviar dalla meta e far perdere un tempo prezioso.

Così nella *Rivista di scienza* ognuno degli scrittori, com'è naturale, cercando e tentando di mostrare i nessi tra il ramo di scienza da lui coltivato e gli altri, lavora a una sua personale organizzazione. Non la *Rivista* organizza in un solo organismo totale, ma i suoi scrittori; i quali fanno tanti organismi imperfetti nè più nè meno che già non facessero ciascuno per proprio conto, prima della fondazione della *Rivista*. Di comune non c'è, e non ci può essere, se non l'unità materiale del periodico: unità, la quale non è quel vantaggio (quando è un vantaggio) che si può credere: perchè può essere anche un danno, e grave. Senza questa pubblicazione complessiva, infatti, di saggi sintetici sopra le varie parti della scienza, chi già sia preparato dall'indole degli studi fatti a seguire, pur non partecipando in modo attivo al loro incremento, un certo numero di discipline, sa già a quali riviste speciali e monografie e libri rivolgersi per soddisfare il proprio bisogno intellettuale. E chi non vi sia già disposto dalle proprie attitudini e abitudini mentali, se comincia ad uscire dalla propria aiuola per la comodità che gliene offra una rivista, che raccolga in un mazzo i fiori di parecchie altre, è indotto facilmente a illudersi, che quella patina di varia cultura datagli dalla rivista possa giovargli a discuter da sè problemi, a cui non è preparato, intorno a' nessi delle varie discipline tra loro; ma la sua illusione favorisce la disgregazione, anzi che l'organamento del sapere scientifico. Una rivista in cui si discorra, in uno stesso fascicolo, dell'elettro-magnetismo dell'universo, della medianità, dei rapporti tra chimica e biologia, del bisogno di luce che hanno le piante, della coscienza, della scuola economica austriaca, delle princi-

pali leggi della sociologia, delle origini del celibato religioso, della riforma dell' insegnamento di matematica elementare ecc., secondo me, non può incoraggiare se non il dilettantismo scientifico, di cui non so quanto sia per giovarsi la scienza.

C'è bensì una organizzazione della scienza, la quale non ha bisogno d'associazioni volontarie, perchè nasce spontanea dalla collaborazione naturale degli scienziati, ciascuno dei quali coltivi la propria scienza, e soltanto la propria. Ed è una *concordia discors*, che bisogna accettare qual'è; ma non è poi tanto cattiva, nonostante tutto quel po' di discordia a cui è mescolata. È la concordia che risulta, al di là dei singoli propositi umani, pel fatto stesso dell'unità della mente e dell'unità del reale, dal gran lavoro dei singoli scienziati, in lotta perpetua tra loro, come cultori di discipline diverse e cultori d'una stessa disciplina. Da tutte queste lotte nasce appunto la Scienza, nella sua unità piena di contrasti, che ne sono la vita e la sorgente inesauribile di progresso. Questa unità non si coglie da ciascuno degli scienziati nella sua totalità (totalità, per altro, immaginaria, appunto perchè la scienza è vita, sempre *in fieri*, e non è aggregato meccanico di cognizioni); bensì nelle articolazioni delle relazioni immediate che la disciplina di ciascuno ha con le affini: articolazioni in cui si manifesta, di certo, non la peculiarità della parte, ma l'unità del tutto. Quest'organizzazione, dunque, non è un desiderato; è un fatto. Non certo uno di quei fatti che paiono compiuti e consumati una volta per sempre; ma uno di quelli che manifestamente sono sempre in sul farsi. A quest'organizzazione ogni scienziato lavora *agendo rem suam*.

Agendo rem suam, per altro, gli nasce dentro, per la fatalità detta dall' Enriques, quel tal bisogno di spingersi al di là: gli nasce il senso acuto dell' insoddisfazione, della scontentezza che dà il particolare in quanto tale: un senso affannoso di vuoto, che toglie ogni valore alla stessa ricerca speciale. Nasce: ma quando nasce? All'animale, che pure *agit rem suam*, non sembra che questo senso sorga mai nell'animo, pieno sempre delle sensazioni della vita ricchissima ch'ei vive, e il cui flusso par che

mai non s'arresti. Sorge nell'uomo, quando egli, sottraendosi con la riflessione al flusso di quella sua vita spirituale che è la scienza, e, in lui, quella tale scienza, vuol rendersi conto della sua vita, cioè del fondo da cui questa vita scaturisce. Sorge dalla consapevolezza, nata con la riflessione, della sproporzione tra l'universale, che in quella vita si realizza, e la particolarità limitata di quella vita (che è vita e insieme è morte; è scienza ed è insieme ignoranza). Prima di questa consapevolezza, nell'ingenuità naturale del lavoro scientifico, che percorre la realtà, per conoscerla, a parte a parte, quel senso angoscioso di vuoto non c'è: vivendo, non si pensa alla morte. Si vive; e nella vita si ha il tutto nella stessa particolarità della propria vita finita; si ha, ma senza consapevolezza. Sorge poi negli scienziati come l'Enriques, un primo principio di consapevolezza: e, come principio, riesce insufficiente. L'attività è universale? Ebbene, il prodotto di quest'attività, la sua realizzazione, ha da essere universale anch'essa. E come? È presto detto: con la totalità del sapere, inattingibile all'individuo, ma degno fine d'una intesa cordiale tra tutti i cultori illuminati delle singole scienze. — Procedimento, che o è assolutamente vano e utopistico, o laboriosamente inutile in quanto fa ricascare nella vita, da cui la riflessione ci aveva sollevati: vano e utopistico, come procedimento filosofico, se mira alla consapevolezza del Tutto; inutile, se nolente ha da ricondurre all'ingenua vita della scienza, che realizza da sè la sua *concordia discors*. Dopo tanta industria organizzatrice, ci fa ritornare al punto di partenza. Questa infatti l'indole del libro dell'Enriques, oscillante tra la filosofiia non mai raggiunta, e la scienza particolare faticosamente filosofeggiata, con non so quale vantaggio dello spirito scientifico. Ma non è l'indole di un libro determinato: è la situazione spirituale, comune a tutto questo movimento tra scienza e filosofia, di cui abbiamo ricercato i motivi ideali: situazione ben definita in quell'espressione eteroclita, che questi scienziati amano risuscitare, di f i l o s o f i a   s c i e n t i f i c a.

Ora io non dirò nulla dei giudizi frequenti in questo libro dell'Enriques intorno al valore di quell'altra filosofia,

a cui questa filosofia scientifica si vorrebbe contrapporre e sostituire. Non gioverebbe, infatti, polemizzare. Desidero piuttosto chiarire qual sia in realtà il rapporto tra le due filosofie, e quindi l'utilità di questa filosofia scientifica rispetto a quella tale esigenza sintetica, che è certamente un'esigenza filosofica.

L'autore, come s'è accennato, aspira a una veduta generale del sapere, a un concetto integrale della realtà, e perciò del rapporto del pensiero con la realtà. I suoi «problemi della scienza» sono, nella sua intenzione, gli stessi problemi filosofici. Il primo affrontato, dopo alcuni cenni preliminari, è quello dell'agnosticismo. Contro la rinunzia agnostica l'Enriques dice: «Basti per noi osservare come una felice reazione si operi, ai dì nostri, contro questa pusillanimità dello spirito moderno, e si affermi ormai chiaramente in varii campi della Scienza» (6-7). Reazione veramente non bastevole per se sola a convincere d'errore l'agnosticismo, e che l'Enriques non dice in che precisamente consista: ma dal seguito del discorso parrebbe ridursi al fatto del progresso, talvolta impreveduto e insperato, e pur continuo, del sapere, che ha superato tanti limiti imprudentemente assegnatigli dalla presunzione di chi volle preoccupar l'avvenire con l'asserzione d'una invincibile ignoranza, che la scienza, col tempo, girando le difficoltà, ha poi vittoriosamente dissipata. «Il riconoscimento del progresso», dice il prof. Enriques, «s'impone a chi consideri le cose nel loro insieme» (8). E nient'altro. Problemi irrisolubili, s'aggiunge bensì, non ve ne sono; vi sono soltanto problemi mal posti o vuoti di senso, che o bisogna abbandonare o bisogna formular meglio, perchè lo spirito si districhi dall'imbarazzo in cui essi lo mettono. La storia della scienza ci è larga a questo proposito di ammaestramenti. Esempi: la quadratura del circolo, il moto perpetuo, l'alchimia: rompicapo da cui la Scienza si è liberata, trasformando i problemi e mettendoli sotto una nuova luce. E l'Enriques accenna in che modo. Ma si dimentica di considerare se l'agnosticismo consista veramente nell'affermazione dell'impossibilità di risolvere problemi di questo genere, cioè problemi particolari; o non piuttosto nell'affermazione dell'insolu-

bilità del problema fondamentale, nell' inconoscibilità, come p. e. voleva lo Spencer, dell'Assoluto.

— Qui ti ci voglio, risponderà l'autore. L'Assoluto! Attenti alle insidie del linguaggio! Il quale è un « sistema di rappresentazione simbolica delle cose »: potente strumento, che viene in aiuto alla debolezza del nostro intelletto: ma l'uso del quale ci fa correre un brutto rischio: il rischio, che, « prendendo il volo verso le alte regioni del pensiero, si dimentichi il significato delle parole, che diventano vuote di senso appena che cessino di rappresentare le cose ». « Se dunque non si vuole smarrirsi in un sogno vuoto di senso, non si deve dimenticare la condizione suprema di positività, per cui il giudizio conoscitivo deve affermare o negare, in ultima analisi, dei fatti particolari o generali » (17). — Su queste basi il prof. Enriques ci dimostrerà che l'Assoluto è un simbolo vuoto di senso. Ma prima di passare alla dimostrazione, io mi permetto di esaminare un po' la saldezza di coteste basi. È noto che le definizioni che l' Enriques ci dà del linguaggio, delle cose, dei fatti, della positività sono affatto arbitrarie, e si assommano in una filosofia dello spirito insostenibile. Il linguaggio non rappresenta cose nè fatti; e non rappresenta nemmeno. Esso potrebbe dirsi, tutt'al più, rappresentazione, cioè espressione, dello spirito; ma non è rappresentazione dello spirito: è lo stesso spirito, un momento dello spirito. Il quale spirito l' Enriques ammette già quando immaginosamente contrappone le cose e i fatti a ciò che non è nè cose nè fatti, potendo allontanarsi da essi, « prendendo il volo verso le alte regioni del pensiero ». Finchè siamo, almeno, sul terreno del linguaggio, niente ci autorizza a postulare queste tali cose, di cui lo spirito sarebbe spettatore e pittore a se stesso con la tavolozza del suo linguaggio, nè questi cotali fatti, che si sieno fatti da sè, senza che vi entrasse per nulla l'attività dello spirito. Nessuno mai ha saputo dimostrare questa situazione dello spirito di fronte alla presunta realtà esterna.

Intanto, su queste solide fondamenta l'Enriques edifica la sua macchina di guerra contro l'Assoluto. La parola

assoluto, egli dice, ha un significato in contrapposto a *relativo*. Ogni relativo ha il suo assoluto; il quale, a sua volta, è relativo rispetto a un assoluto ulteriore: in modo che l'assoluto conserva un significato finchè si considera come equivalente a un « relativo più esteso ». E così non c'è una giustizia assoluta, un ideale assoluto e insuperabile di giustizia; ma fini a volta a volta assoluti, che, raggiunti, diventano relativi, e devono essere superati anch'essi. Ora che han fatto i filosofi? « Poichè nel relativo ci sono gradi, si pretende di risalire fino al termine una serie indefinita, per giungere a qualcosa che non sia più relativo sotto alcun aspetto, cui si possa dare propriamente il nome di assoluto ». Quindi la facile critica: « Risalire fino al termine una serie indefinita di gradi? La proposizione stessa è evidentemente contraddittoria ». — E come va che i filosofi non si sono accorti mai di questa evidentissima contraddizione? — Se ne saranno magari accorti; ma egli è che « il palese assurdo », ci assicura l' Enriques, « non vede innanzi ad una illusione radicata nello spirito umano » (21). Egli è come un debito certamente insolvibile, ma che si può sicuramente contrarre, perchè si è egualmente certi che non saremo mai invitati a pagarlo. È un simbolo, di cui non chiediamo mai a noi stessi che cosa possa corrispondervi nella realtà delle cose: e pure accettato per l'abitudine contratta nel metodo dei simboli, di accettar simboli che riceverebbero il loro reale significato da una serie di operazioni effettuabili, ma che esigerebbero un tempo assai lungo, e che noi ci risparmiamo perciò di eseguire (così nel calcolo possiamo attenersi al simbolo 2^{1000}, senza eseguire le mille moltiplicazioni necessarie per assegnare al simbolo stesso il suo reale valore). Ma, poichè è impossibile « l'operazione trascendente » che in questo caso dovrebbe trovare l'oggetto corrispondente al simbolo, l'assoluto è un simbolo vuoto di senso. Ne volete una prova più positiva? L'operazione di ritrovamento dell'assoluto richiederebbe una serie infinita di atti della mente umana. Ora la psicologia ha dimostrato che occorre un certo minimo di durata al compimento di un atto del pensiero; quindi è chiaro

che « in verun modo si può accordare alla mente umana la facoltà di compiere infiniti atti, in un tempo qualsiasi assegnato » (23).

Piano: tutto questo ragionamento si regge sul supposto che, parlando di assoluto, i filosofi non adoperino se non una di quelle tali p a r o l e, che l' Enriques ritiene meri simboli di cose. Ma l'Assoluto dei filosofi è, e non può essere altro che un c o n c e t t o, che è una realtà nell'atto stesso che è concepito, in quanto è concepito: onde non ha bisogno per esser trovato nella sua oggettiva realtà se non di quel pensiero che già s'è pensato e che ha pensato questo: l'Assoluto. Anche nel calcolo, la quantità 2^{1000}, se è pensata come la millesima potenza da calcolare mediante mille moltiplicazioni di 2, non è un semplice simbolo di qualche altra cosa, ma è se stessa: quella tale potenza da calcolare, in sè perfettamente compiuta, pensabile, adoperabile come termine fisso di altri calcoli: laddove, se fosse un mero simbolo, non avrebbe per sè nessuna realtà e nessun valore.

Ma il processo del pensiero, che perviene all'Assoluto, richiede poi quella serie indefinita di passaggi da un relativo all'altro, su cui appunta la sua critica l' Enriques? Tutta la vecchia metafisica aristotelica e scolastica protesta contro l'attribuzione d'una dottrina così balorda. È Aristotele che scopre il concetto del motore-immobile, difettoso quanto si voglia, ma già soddisfacente al principio che è vano cercar l'Assoluto sulla stessa serie dei relativi, che l'assoluto deve spiegare, e che è assurdo il processo all' infinito. E l'opposizione degli Scolastici tra causa prima e cause seconde stacca appunto quella, eterna, dalla serie di queste, successive. Se dalla Scolastica si passa alla filosofia moderna, dal Bruno fino a Hegel, questo problema si approfondisce sempre più; e già si pone subito in chiaro quanto sia vano correr sulla serie dei finiti per raggiunger l' infinito. Questo il merito principale di Bruno nei *Dialoghi metafisici* e nel *De immenso*. Il nuovo concetto dell'Assoluto non richiede nè una serie indefinita di atti, nè mille atti, nè cento, nè dieci, perchè l'Assoluto sia raggiunto, ma un solo: quell'atto della mente che coglie lo stesso relativo nella sua assolutezza, o *sub specie*

aeterni, come un modo della Sostanza, secondo diceva Spinoza. Giacchè, secondo il nuovo concetto, l'Assoluto e il relativo non son due, ma uno, lo stesso reale, secondo che si considera per se stesso, astrattamente, o nel Tutto, in concreto. Chi intenda questo Assoluto, non lo cercherà passando da un relativo all'altro, che paia assoluto rispetto al primo (questa via si sa da tutti che non spunta); ma si profonderà nello stesso relativo; che, scrutato nel suo fondo, si palesa proprio assoluto. Così la giustizia assoluta non s' immaginerà alla fine dell' indefinito progresso del costume, ma in ogni atto morale (paia pure imperfettissimo a una coscienza assai più elevata di quella che l' ha compiuta) se in esso si guardi alla forma, diceva Kant, e non al contenuto: quella forma, che è l'attività morale, lo spirito, il principio perenne del progresso morale, onde quell'atto sarà superato con atti di moralità sempre più coerenti alla natura propria dello spirito. Ma, tale spirito, tale atto: necessariamente, sempre, in modo assoluto. E ogni spirito è spirito, quell'Assoluto a cui ci riporta ogni atto relativo di morale: di cui è troppo evidente che non si può intendere nulla, se non s' intende quel tale spirito. Ed ecco la scienza dell'Assoluto, la metafisica, che, a suo modo, non se l'abbia a male, fa anche l' Enriques, benchè della metafisica a lui par che non resti se non « un documento dello spirito umano, debole e dominatore ad un tempo »; e malgrado essa gli suggerisca l' immagine di Icaro, che, « librato a volo pei cieli, precipita negli abissi del mare ». Questi cieli in realtà non esistono se non nella fantasia del prof. Enriques. I filosofi da Aristotele, e prima di Aristotele (Talete vedeva l'Assoluto nell'acqua), hanno saputo che non si deve volare per toccar l'Assoluto, anzi puntar bene i piedi in terra, e figgere lo sguardo su ciò che abbiamo sotto mano [1].

Andiamo innanzi. Pari sofismi e illusioni formali, da ridursi a processi di definizioni vuoti di senso, l'autore crede di scorgere in tutti i maggiori problemi della filosofia. Ora è un processo infinito; ora è « una negazione pura-

---

[1] Vedi in proposito anche il mio saggio sulla dottrina del Renouvier ristampato in questo volume, pp. 48 sgg.

mente formale, che ci serve a costruire medesimamente una parola priva di significato » (29-30). La distinzione tra sostanza e apparenza, noumeno e fenomeno sarebbe un caso del genere. L'illusione starebbe nella sostanza, quando si prenda in un senso assoluto, come qualcosa al di là di tutte le apparenze; laddove la distinzione nasce come differenza tra quello che una cosa immediatamente pare, e quello che invece ci risulta che essa stessa sia quando si considera nell'insieme de' suoi rapporti col mondo che la circonda, dei quali possiamo pure acquistare coscienza mediata. Sottratto questo senso relativo, la sostanza non ne conserva nessuno: e riesce a una specie di antropomorfismo, per cui s'immagina che, p. e., « potendo entrare in una pietra, si proverebbero sensazioni atte a rivelarcene l'effettiva essenza » (31). — E qui l'Enriques giuoca con un'arma pericolosa, che si direbbe non conosca abbastanza. Se, fatta astrazione di tutte le apparenze, non resta nulla, o solo un nome vano, la conclusione è o l'idealismo di Berkeley o l'idealismo di Fichte (con le sue conseguenze). Kant si tiene in mezzo tra l'uno e l'altro mediante appunto la posizione del noumeno: e l'antropomorfismo non ci ha nulla che fare, perchè, proprio per eccessivo sospetto verso l'antropomorfismo, egli pone il noumeno, che, come *intelligibile*, non è menomamente immaginato come un quissimile di un oggetto sensibile, percettibile solo a sensazioni, per dir così, intime ad esso. Che diamine! Il noumeno è la negazione delle qualità sensibili e delle conoscenze fondate su queste. Quindi, posto che queste qualità si sentano, perchè oltre il senziente c'è il sentito, il noumeno ha un significato chiaro, certo, evidente: e l'Enriques non ha una gnoseologia da poterlo distruggere. Perchè egli vuole conservare la soggettività della conoscenza, ma vuole anche l'oggettività. Il noumeno svanisce solo quando s'intenda l'attività creatrice dello spirito, il quale dalla sua sensazione alla sua filosofia fa da sè a sè il suo mondo. E allora ci vuol altro che positivismo!

— Ma, insomma, questo spirito, di cui parlate, questo soggetto uno, costante, medesimo, questo è metafisico; come l'oggetto, che non sia quel tale oggetto di quella

tale conoscenza determinata. Il soggetto non è « un sostrato indipendente delle varie personalità fenomeniche sovrapposte in una persona » (32). — Appunto, la metafisica moderna intende a questo modo il soggetto, che la sua unità non sia di là dalla varietà, in cui scorre la vita di esso. Non è in ciò l'opposizione del vostro modo di vedere al concetto metafisico del soggetto; ma nel modo d'intendere questa coincidenza dell'uno e del vario, nel soggetto: coincidenza che la metafisica moderna intende in maniera filosofica, e voi in maniera meccanica. Il che importa che la metafisica procura d'intendere lo spirito positivamente, cioè non trascendendo lo spirito, non uscendo da esso; e voi vi sforzate d'intenderlo (*incredibile dictu*) trascendentalmente; perchè proprio voi lo trascendete, assumendo a spiegarlo un principio che non appartiene allo spirito. Cioè, per la metafisica moderna lo spirito è varietà e divenire; ma è varietà e divenire, in quanto è medesimezza del vario: sintesi a priori, diceva il vecchio Kant, senza superare quella sfera del fenomeno, in cui l'Enriques si vuol mantenere. Sintesi a priori, o unità del diverso che è l'essenza stessa, specifica, dello spirito: non essendoci altro, non potendosi pensare altro, oltre lo spirito, che sia sintesi a priori. Voi dite invece: « varie personalità », e basta. E non v'accorgete che in tanto le varie personalità ci sono e sono pensabili, in quanto c'è l'unica personalità, di cui e per cui esse sono varie personalità. Il vario, puro vario, può esserci di contro allo spirito, perchè di contro ad esso c'è lo spirito; ma, se il vario s'introduce nello stesso spirito, ci vorrà poi un altro spirito, che sia esso uno, e per cui il vario sia. Ci vuol insomma l'Io. Il quale può essere continuamente altro da *sè*, in quanto, prima d'essere altro, è *sè*: appunto se si vuole con l'Enriques, non intendere trascendentemente soggettivo e oggettivo (34), nella stessa sfera del soggetto, in cui bisognerà pure mantenerli, se del soggetto si vuol parlare comunque.

Ma che sono per l'Enriques, a intenderli positivamente, questo subbiettivo e obbiettivo in ogni conoscenza? « L'elemento subbiettivo e l'obbiettivo », egli dice, « non sono due termini irriducibili della conoscenza, ma piutto-

sto due aspetti di questa, resultanti dal confronto di essa con altre conoscenze di una medesima persona o di persone diverse, in rapporto ad una cosa o a cose differenti ». Dove c'è accordo, c'è obbiettività; ove c'è disaccordo, c'è subbiettività. La distinzione nasce dal confronto delle conoscenze. Il concetto ordinario, insomma, del subbiettivo e obbiettivo, nel linguaggio corrente. Se non che questa correzione del linguaggio filosofico col linguaggio volgare, o meglio questo abbandono della filosofia — che è riflessione sistematica, liberata dalle contraddizioni, — e questo ritorno conseguente al pensiero volgare, battezzato per positivo, come vien giustificato? E che ci si guadagna? Quando avete ben bene fissato il vostro obbiettivo alla stregua di cosiffatta distinzione, viene il filosofo e vi dice che cotesto obbiettivo non è se non una mera soggettività; e non c'è accordo che tenga, non c'è unità di esperienza che valga a garentirvi la vostra oggettività contro l'osservazione che tutte le qualità delle cose — tolte le quali a voi pare non resti che il puro nulla — presuppongono l'attività del soggetto. E allora, se il vostro obbiettivo non ha titoli da far valere contro queste istanze estreme, il vostro obbiettivo vale tanto quanto il vostro subiettivo: giacchè non si vede più perchè le conoscenze concordi debban valere più delle discordi; una volta che tanto le une quanto le altre non pare abbian alcun intimo rapporto con la realtà.

L'obbiettivo assoluto non si può mai raggiungere, secondo l'Enriques; e vuol dire che la scienza si viene correggendo progressivamente, approssimandosi sempre più all'oggetto, senza raggiungerlo mai, eliminando da sè sempre più il subbiettivo, senza liberarsene mai interamente. La quale considerazione, ammessa pure la distinzione di subbiettivo e obbiettivo che vuole l'autore, è un errore gnoseologico, in quanto introduce un elemento storico nella teoria formale del conoscere; e però non infirma la mia precedente osservazione intorno alla detta distinzione, relativa appunto al suo valore gnoseologico. La questione storica è estranea alla gnoseologia, la quale definisce i concetti degli elementi del conoscere, e definisce quindi il conoscere, prescindendo dal suo processo storico. La cor-

rezione progressiva del sapere è la storia della conoscenza: ma che cosa è la conoscenza? Se l'obbiettivo consiste nell'accordo delle conoscenze, l'obbiettivo è già asolutamente realizzato in quanto c'è accordo nelle conoscenze. La gnoseologia, che, appunto come filosofia, è visione dell'eterno, e non del temporaneo, considera ogni obbiettivo *sub specie aeterni*. E se lo riconosce al segno dell'accordo, quest'accordo essa non lo vedrà mai venir meno, continuando a guardare sempre quel tale obbiettivo dall'angolo visuale, per cui l'accordo non può non esserci, e da cui non è possibile mai assistere al tramonto di quella obbiettività. Il che, in lingua spicciola, significa che in quanto e finchè l'accordo di certe conoscenze c'è, questa tale obbiettività è assoluta: e la subbiettività, che vi nascerà dentro in seguito per dar luogo a un'obbiettività nuova, finchè non sia nata non infirma la obbiettività presente. Guai a noi, se il futuro ci togliesse di mano e di bocca e dal cervello il presente — che è tutto!

Dunque, questa teoria dell'oggettività della conoscenza resta nella ingenuità dello spirito non ancora affacciatosi alla scepsi filosofica; e trae da questa sua origine psicologica la pretesa di sostituirsi alla gnoseologia filosofica La polemica non è possibile, perchè i due avversari non s'incontrano!

Così l'Enriques, con molta gentilezza e longanimità, non abolisce del tutto la metafisica, nonostante quel suo fiero concetto dell'Assoluto. E perchè abolirla? egli dice. Ogni sistema ontologico è «una rappresentazione subiettiva della realtà, un modello foggiato dallo spirito umano, i cui elementi, tratti da oggetti reali, vengono combinati per modo da render conto di un certo ordine di conoscenze, secondo un certo punto di vista, che si prende arbitrariamente come universale». Ebbene, un modello di questo genere è un sistema d'immagini, «che può adattarsi talvolta convenientemente, ad un qualche ordine di fatti reali; e che, ad ogni modo, promovendo associazioni nuove, può riuscir utile nello sviluppo della scienza». Ond'è che nei

« più strani sistemi metafisici si incontra qualcosa che sembra preludere a qualche scoperta o veduta scientifica, effettivamente conseguita di poi » (47-9). Io vorrei ringraziare il prof. Enriques per conto della metafisica di questo lasciapassare accordatole così generosamente: ma vorrei anche dichiarare, con tutto il rispetto, che la metafisica non sa che farsene di un lasciapassare in questi termini, e che, in verità, ella non aspetta lasciapassare di nessuna specie, perchè già essa corre sempre innanzi a quelli che vogliono sbarrarle o aprirle la strada. La metafisica non è modello, perchè il modello dev'esser modello di qualche cosa e da servire a qualche cosa. E la metafisica non può esser di niente e per niente, perchè (curioso a dirsi, forse, ma è proprio così) la metafisica, a considerarla in concreto, è la realtà assoluta pervenuta all'assoluta coscienza di sè: e non ha quindi nulla fuori di sè, su cui modellarsi e a cui servire. Nè giova, come ritiene l' Enriques, distinguere metafisica e metafisica, come se una volta essa fosse cosa *toto coelo* diversa da quel che è nell'età moderna, in cui, in ragione della sua origine teologica, secondo l'Enriques, avrebbe subìto una vera e propria degenerazione. No, la metafisica, fin dall' infanzia, consapevolmente o incosciamente, è stata sempre questa realtà conscia assolutamente di se medesima: questa cima, insomma, del reale.

Eppure i primi sistemi ontologici, osserva l' Enriques, palesano grossolanamente questo carattere. « Così, p. e. il sistema di Talete di Mileto, che spiegava l'umidità, riguardando l'acqua come il sommo principio di tutte le cose ». — No, che l'umidità si spieghi con l'acqua non s'aspettò Talete per intenderlo: l'acqua di Talete ha un valore nella storia del pensiero umano in quanto spiega, secondo Talete, il mondo. E l'acqua di Talete, appunto perchè tolta come principio universale, non è l'acqua empirica, che può spiegare soltanto l'umidità; non è l'acqua del positivismo, della quale Talete non avrebbe saputo che farsi; ma è proprio l'Assoluto — come Talete sa concepirlo, — quell'acqua trascendentale o metafisica, che, essendo principio di tutte le cose, non è nessuna cosa determinata, proprio come l' i n d e t e r m i n a t o di Anassimandro e lo stesso ἀήρ di Anassimene, che non pare debba

altro significare, nè anch'esso, che la forma più indeterminata della realtà sensibile. Le quali concezioni non hanno, se non accidentalmente, un valore positivo; ma non presumono averne nessuno, in quanto non si propongono mai nessuno dei problemi proprii della scienza positiva, mirando piuttosto a definire l'eterno principio (statico o dinamico) della realtà: identico in ogni forma particolare di realtà, e però supposto e non preso in considerazione da chi voglia rendersi conto di questa o quella forma determinata. Se trasportate la ricerca trascendente del metafisico nel campo della ricerca positiva, la falsificate interamente: e riducete le intuizioni geniali dei grandi pensatori a osservazioni insipide e ingenue come questa, che l'acqua possa spiegare l'umidità; la quale osservazione, ch'io sappia, non appartiene poi alla storia di nessuna scienza.

— Ma egli è che il senso trascendente della metafisica è illusorio: le parole restano parole quando accennano a qualche cosa di non riferibile a nessun oggetto possibile di esperienza, a nessuna realtà. — Lasciamo stare le parole, che abbiamo visto come siano innocenti nei processi più o meno contestabili della conoscenza: ma che il pensiero debba, per conservare il proprio valore, potersi riferire a una esperienza, a una realtà, è vero. Se non che, bisogna intendersi: che è esperienza? e che è realtà? Questo è il punto: e devo dire che il prof. Enriques vi ha riflettuto troppo poco per potersi formare un'idea adeguata dell'importanza della questione, poichè si tratta in fine d'una sola questione. Egli non ha punto elaborato il concetto di esperienza, bastandogli, al solito, quello fornitogli dal pensiero volgare.

Ecco le sue riflessioni su questo proposito. Ciò, egli dice, che distingue il reale dal sogno è che il sogno ci lascia del tutto passivi; laddove, quando noi vogliamo accertarci di una realtà, la controlliamo, volontariamente, a seconda di esperienze passate, provocando sensazioni nuove, preventivamente note. Così Abou Hassan nella novella delle *Mille e una notte*, per assicurarsi che egli non sogna, ma è ben desto, si fa mordere un dito; e la sensazione attesa del dolore lo assicura della realtà di quanto gli dicono i sensi. Una previsione avverata; ecco il segno

a cui distinguiamo il reale dall' illusorio. « La nostra credenza a qualcosa di reale, suppone un insieme di sensazioni che invariabilmente susseguano a certe condizioni volontariamente disposte » (p. 85). — No, avrebbe detto il nostro Tari, che la sapeva un po' lunga: *inventa lege, inventa fraude*. « La Ragione idealizza, anzi gassifica ogni dato dell'empiria » [1]. E un dato dell'empiria è pur questo controllo dell'esperienza sensibile mediante la previsione. Ed è facile osservare che Abou Hassan s'è contentato di poco persuadendosi ch'era sveglio pel solo fatto di sentire quel dolore che s'aspettava, a esser morso. Che diamine? Non avrebbe egli potuto sognare anche questo: di volersi accertare se fosse sogno o veglia, facendosi mordere un dito, e sentendo il dolore del morso? Il fatto stesso dell'attività spiegata in questo esperimento della realtà, invitata a fornirci le sensazioni desiderate, è verissimo che, se fosse quel fatto che appare, importerebbe un intervento del soggetto nella manifestazione della realtà atto ad eliminarne ogni inganno. Ma il guaio è quella tale attività gassificatrice della Ragione ci gassifica anche cotesto fatto; e ci dimostra che la pretesa nostra volontà, non è anch'essa se non un'esperienza, una rappresentazione, uno stato conoscitivo (la coscienza della volizione); e ci riconduce perciò al *sicut erat*.

Non v' ha dubbio che Abou Hassan aveva ragione, e che tutti ci contentiamo di questo criterio di verifica dell'esperienza, che consiste, in fondo, nell'esperimento. Ma — e qui è il centro della questione — l'esperimento non è controllo della esperienza in quanto è altro dall'esperienza, anzi in quanto è appunto esperienza: incremento di esperienza, e quindi progresso spirituale. E, insomma, l'esperienza non può esser controllata se non da se medesima. Abou Hassan entra in sospetto dapprima sulla realtà che gl' irrompe improvvisa nell'animo allo svegliarsi dei sensi, perchè la sua esperienza precedente (il suo essere stesso) ripugnava alla esperienza presente: questa gli appare incredibile, perchè l' insieme dell'esperienza sua, che ne ri-

[1] *Appendice in lett. quattro alla Monografia: « Ente, Spirito e Reale »*, Napoli, 1882, p. 64.

sulterebbe, è incoerente e in se stesso contraddittorio. E l'espediente, a cui ricorre per uscir dal sospetto, non importa il passaggio dall'esperienza a qualcos'altro, ma un aumento di esperienza, una continuazione d'esperienza; onde viene eliminata l'incoerenza precedente; perchè, se questa nasceva dal contrasto tra il vecchio e il nuovo dell'esperienza, il vecchio e il nuovo con l'esperimento del morso vengono in qualche modo a riallacciarsi; e se altri esperimenti avesse egli aggiunti, le altre suture, che ne sarebbero provenute tra il passato e il presente, avrebbero dato anche maggior consistenza alla sua attuale esperienza. Egli poteva fare tante altre prove dopo essersi fatto mordere il dito da quella dama! Ma tutte le prove non gli sarebbero valse a nulla, se innanzi tutto non avesse avuto una certa fede ne' suoi sensi.

— Ma è innegabile che l'esperimento, la provocazione d'uno stato di coscienza nuovo e preveduto, importa, ammessa questa fiducia nei sensi, una situazione nuova dello spirito verso la realtà. — E non è punto vero. Perchè è giustissimo quel che dice l'Enriques; cioè che, per percepire la realtà, occorre *guardare* e non *vedere*, *ascoltare* e non *udire* ecc. (p. 85). Ma egli è che non si vede mai senza guardar punto, e non basta aver gli occhi aperti per vedere. Ci sarà un grado minimo di volontà, di attività o attenzione, quando noi diciamo che vediamo senza guardare; ma senza volontà, senza una certa concentrazione e presenza dell'Io (dell'I o p e n s o, come diceva Kant), non vi ha percezione. E il povero Abou Hassan, anche prima di porgere il dito, ne aveva sgranati occhi, e ne aveva aperti orecchi per accertarsi di quello che gli destava così inattesa meraviglia. E lo stesso vero e proprio sogno non si sogna senza concentrazione e inibizioni, senza, insomma, l'intervento dell'attività del soggetto.

Dunque? Dunque, la definizione positiva (o meglio prammatistica) del reale come «la rispondenza delle sensazioni all'attesa voluta» equivale a quest'altra: la coerenza delle sensazioni tra loro; e non significa nulla, se non si chiarisce il concetto di sensazione (dico della sensazione come rivelazione della realtà) e il concetto della coerenza delle sensazioni. E di questi chiarimenti l'Enri-

ques ha creduto di potere fare a meno, quando è chiaro che, trascurandoli, non ci si solleva d'un filo sul grado del pensiero volgare ed ingenuo, che fa consistere appunto nell' insieme delle sensazioni il criterio della realtà. Ma la filosofia ha distrutto da un pezzo questa fede ingenua, primitiva, del pensiero in se stesso, fin dalla sua forma infima di senso. E venire a dire oggi alla filosofia: « Guarda un po': tu ti arrovelli da secoli a trovare il bandolo di questa matassa: ma ecco qui che in due parole te lo dico io come il pensiero conquista la realtà: la realtà è quella che tutti ritengono per realtà in quanto la guardano e la vedono »; tutto questo non so se sia di buon gusto; certo, giova poco. La filosofia sarà magari una malattia; ma se essa è una malattia, non è cotesta la medicina che potrà guarirla! Perchè il malato si mette qui innanzi al medico e gli dice: « Tu pretendi che tutto il mio male provenga dal mangiare, e per guarirmi vorresti pascermi d'aria. Sicchè, per guarire, dovrei morire. Tanto vale restar malato ».

Ma, fin qui poco male, pel medico. Creperebbe tutt'al più l'ammalato; peggio per lui, che s'è guastato lo stomaco mangiando del frutto vietato. Il guaio è pel medico stesso, che egli è più malato del suo cliente. Se infatti per questo positivismo la metafisica ha la sventura di avere smarrito il sano criterio del reale; per la metafisica, invece, tale positivismo ha quella maggiore, di non averlo trovato mai. Giacchè, nonostante la veste nuova della previsione, il partito proposto dall' Enriques è quello assai vecchio dell'empirismo volgare, per cui la conoscenza avrebbe nell'oggetto dell'esperienza sensibile la sua pietra di paragone: dove, da che è incominciata la riflessione filosofica, si sa che quest'oggetto in tanto può servir di misura, in quanto è anch'esso misurato. Misurato da che? Tutti i filosofi, volenti o nolenti, misurano l'oggetto sensibile, cioè l'esperienza sensibile, col pensiero; poichè non è possibile altrimenti che con una dottrina, con un principio pensato, giustificare — quando almeno si crede che si possa giustificare — cotesta esperienza, che diventa, a sua volta, oggetto della teorica della conoscenza. È sempre, insomma, il pensiero che misura il pensiero. E lo stesso Enriques, che crede di ridurre alla sensazione il

criterio della verità, fonda viceversa la verità di questa dottrina, com'è naturale, in un presupposto di pensiero, che è l'ingenuo concetto della realtà, come di qualche cosa di opposto allo spirito, e con cui lo spirito inizii il suo commercio mediante l'opera dei sensi.

Non occorre osservare che tutte queste osservazioni che andiamo facendo intorno al libro dell'Enriques, cadono, se non si tien conto della posizione da lui assunta verso la filosofia, come di chi se ne proponga la critica e la riforma; e se si suppone che il grado di riflessione, al quale egli intende restare, è quello proprio della fisica: benchè, anche in questo caso, tutto quello che l'Enriques dice, sia suscettibile d'una più profonda elaborazione. Ma, come appellarsi alla fisica, quando si entra poi a trattare di logica, e fin del valore de' suoi principii? Egli è che l'autore intende effettivamente di toccare il fondo del sapere, e non lasciare margine a una forma ulteriore di scienza. La portata attribuita da lui ai suoi problemi è quella di una ricerca filosofica. Così dà sulla voce a' filosofi quando, circa i rapporti tra logica e psicologia, dice: « Si osserva generalmente che la prima ha carattere normativo per riguardo al vero, mentre la seconda è una pura descrizione di procedimenti mentali, giusti od errati». E aggiunge: « Secondo il nostro punto di vista (rigorosamente formale), importa anzitutto correggere l'opinione che le norme logiche abbiano un valore a priori, rispetto al vero.... Riconosciamo, ad ogni modo, che la logica può riguardarsi come un insieme di norme, le quali debbono osservarsi, se si vuole la coerenza del pensiero ». E il commento seguente è anche più significativo: « Ma ciò può anche essere espresso dicendo: che fra i varii procedimenti mentali, se ne distinguono alcuni, in cui vengono volontariamente soddisfatte certe condizioni di coerenza, i quali si denominano appunto procedimenti logici. In questo senso la logica può riguardarsi come una parte della psicologia» (164). Più radicale disconoscimento della natura assoluta del pensiero non si potrebbe immaginare! I procedimenti del pensiero sono parte logici, parte illogici (cioè i procedimenti del pensiero sono

parte procedimenti di pensiero, e parte no); e quelli che sono logici, son tali perchè interviene la volontà; la quale s' intende bene che talvolta interviene e talvolta non vuole intervenire: ed è vano cercare perchè una volta (bontà sua) faccia la grazia d' intervenire, e un'altra si rifiuti di scomodarsi; perchè, qual conto essa potrebbe dare di sè, se è di là dalla logica, che potrà nascere poi dal suo accoppiamento col pensiero?

Ecco un luogo evidente dove lo scienziato usurpa l'ufficio del filosofo trascurando gli studi che nel dominio della filosofia hanno schiarite le questioni e conquistato punti di vista definitivi. Ormai non c' è più filosofo che si rispetti, il quale ammetta che il positivismo possa risolvere in esperienza quell'a priori, che ogni processo positivo presuppone; e non intenda che la logica, se non è a principio (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), non potrà nascer mai, com' è impossibile che dal buio sorga la luce. Una teoria, che proclami l'empiricità della logica, lavora a scalzare le stesse fondamenta su cui anch'essa si eleva, e, avvolgendosi in manifesta contraddizione, nega il valore di tutte le sue affermazioni. Non solo la logica non è psicologia; ma nè anche la psicologia è psicologia (se non per astrazione), poichè ogni psicologia è investita dalla logica: e noi diciamo psicologia il pensiero, che a un'elaborazione logica ulteriore apparisca illogico o alogico.

— Ma se i principii logici non hanno un significato reale! « I requisiti formali della rappresentazione logica esprimono soltanto qualcosa di psicologico, che non è a priori applicabile al mondo fenomenico rappresentato. Perciò i principii logici [d' identità e di contraddizione] non possono attestare alcun fatto contrario al cambiamento (?), anzi essi non sono in verun modo da interpretare come l'enunciato di un fatto, ma esprimono le *condizioni sotto cui un oggetto o un rapporto, del mondo fenomenico, può venire logicamente rappresentato come elemento di un concetto, che il pensiero conviene di mantenere fisso nelle sue deduzioni*» (217): provvisoriamente s' intende, e con la coscienza del carat-

tere approssimativo della rispondenza del concetto alla realtà.

E va bene: tutto ciò è vero come avvertimento sulla natura dei pseudoconcetti naturalistici. Ma bisogna intendersi: ciò non tocca il valore assoluto, e quindi l'oggettività dei principii logici; i quali non negano la possibilità d'un cambiamento qualsiasi, ma quella del cambiamento della verità in quanto tale: ossia del pensiero in quanto determinato. Quando voi avete riconosciuto il carattere convenzionale, provvisorio e approssimativo dei concetti naturali, il principio di contraddizione vale appunto come impossibilità di pensare il carattere non convenzionale ecc. di cotesti concetti. E questo è il suo perfetto significato reale. Non è l'astratto oggetto della conoscenza, che non deve mutare; nè la conoscenza, in generale, come coscienza dell'oggetto: ma la determinazione concreta della conoscenza, nella sua unità soggettiva-oggettiva. E se ritenete il vostro concetto approssimativo della natura come una conoscenza adeguata in tutto all'esser vero di questa, mentre il vostro concetto in realtà trascura il lento o rapido divenire di essa, l'errore non è di logica, per abuso del principio di contraddizione, ma di esperienza. La falsa opinione non è un cattivo ragionamento, ma un'insufficiente osservazione dei fenomeni, come riconosce poi l'Enriques, notando che « se in una classe di oggetti, sensibilmente fissi, non sono verificate le proprietà espresse dagli assiomi, *mezzi perfezionati di osservazione ci avvertiranno della variabilità di codesti oggetti* » (219-20). Che c'entrano, dunque, i principii logici? Per intendere bene il significato reale di questi, è indispensabile aver penetrato il concetto del rapporto tra pensiero e realtà, e perciò essersi elevato un po' al di sopra della credenza, che la realtà sia la natura, spettacolo del pensiero: credenza istintivamente superata già quando si parla di logica.

Non finirei più, se volessi discutere nelle singole parti tutto il libro dell'Enriques. Ma il risultato poi sarebbe quello stesso che già si può desumere da quanto ne ho detto. Non che il libro non contenga molto materiale scientifico quando l'autore si dà ad esporre le sue ve-

dute intorno alle questioni fondamentali della geometria, della meccanica e della fisica: e non dimostri in questa parte l'alto ingegno e la vasta cultura dello scienziato. Ma dal rispetto filosofico non si vede qual frutto lo stesso autore ne ricavi per un orientamento nel dominio generale del pensiero. I problemi che interessano il filosofo, non vi sono mai affrontati; e la ragione di ciò non è da cercare di certo nelle doti speculative dell' Enriques, bensì nel fatto, a cui accennavo fin da principio: che egli e tutti i vagheggiatori d'una filosofia scientifica, volendosi orientare nella scienza, cercano il centro, per dirla con Bruno, discorrendo per la circonferenza. E però è naturale cerchino, e non trovino; è naturale che, facendo la filosofia scientifica, non si incontrino mai nella filosofia. Non dico che questa revisione che lo scienziato fa dei metodi e dei criteri del suo sapere particolare da un punto di vista non superiore a quello abituale della sua indagine particolare, non giovi; dico che non solo non giova a liberare lo scienziato dall'angoscia di quella contraddizione interna, a cui accenna l' Enriques a principio del suo libro; ma, se gli dà la presunzione di aver trattato il trattabile della filosofia, gli reca il gravissimo danno di precludergli per sempre la via, per cui veramente è possibile uscire dalla contraddizione e acquetarsi nella coscienza della parte che ognuno di noi, nel suo particolare, adempie nel mondo della scienza, e nel mondo.

1908.

VIII.

UNA SCIENZA ETICA

È o almeno si promette, nel volume intitolato *Principii di scienza etica,* pubblicato da Francesco de Sarlo e da Giovanni Calò [1]. La filosofia professata dagli autori, — com'essi protestano nella dedica del volume al professor Bonatelli, — è lo stesso spiritualismo, di cui il prof. Bonatelli ha continuato in Italia la tradizione. Quella tradizione, « che in Germania, risalendo a Leibniz, si continua con Herbart e con Lotze e rinverdisce e s'approfondisce in seguito al gran movimento della psicologia contemporanea ». E le verità principali di questa filosofia sarebbero: « l' individualità di ciò che è veramente reale, e quindi la sostanzialità degli spiriti singoli nel campo della metafisica e il teismo nel campo della filosofia religiosa; l'assolutezza del conoscere e l'esistenza della legge, dell'universale, dell' idea non come realtà o mondo a sè sussistente, ma come realtà inerenti a pensieri individuali e aventi valore obiettivo, universale; il dualismo non volgare, ma veramente filosofico, che considera irriducibili fra loro la materia e lo spirito, il moto e il pensiero; l'efficienza reale, la libertà, l' indeterminismo del volere come prerogativa e carattere costitutivo dello spirito ». — Queste verità, dicono gli autori al prof. Bonatelli, « da voi insegnate, sono le verità che costituiscono il fondo del

[1] Francesco de Sarlo e Giovanni Calò, *Principii di scienza etica.* Palermo, Sandron, 1907.

nostro pensiero e che noi vorremmo far penetrare nella coscienza filosofica italiana rinnovantesi ».

Chi conosce il pensiero del Bonatelli [1], dubiterà forse che questi possa essere rimasto soddisfatto da una tale esposizione delle sue dottrine fatta da questi suoi seguaci, che si propongono, per di più, di farsene propagatori. Le idee, realtà inerenti a pensieri individuali? « Questo non ci misi io », avrà egli detto con Dante; e se il valente professore, in cambio d'essere quella gentile e mite persona che è, avesse la rudezza fiera dell'Alighieri, chi sa come sarebbe stata da lui accolta la dedica di questo volume! E se saltasse su poi il Leibniz dalla tomba, che cosa direbbe di questi cotali continuatori della sua tradizione, che essi interpetrano come dualismo, onde sarebbero irriducibili fra loro materia e spirito, moto e pensiero? O che ne dice il prof. Tocco con la sua distinzione tra monismo dell'essere e monismo della qualità, suggeritagli dal carattere rigidamente monistico dell'atomismo antico e del monadismo moderno?

Ma lasciamo la storia, verso la quale il De Sarlo ha ostentato in tutte le occasioni che ha potuto il maggiore disprezzo, persuaso com'è che le convinzioni del filosofo debbano scaturire piuttosto dallo studio di ciò che è estraneo alla filosofia stessa [2], e vediamo, quale che sia, il significato di queste dottrine che egli, almeno per conto suo, intende professare. Individualità di ciò che è veramente reale: benissimo. Qui siamo in pieno idealismo leibniziano, e si enuncia una di quelle verità che, in certo senso, si possono dire perentorie nella storia. E quel veramente parrebbe appunto accennare al carattere fenomenale del composto, che in sostanza poi consta di semplici, o individuí che si voglian dire. Ma l'individuo, o semplice, o monade, è spirito; perchè la materia è composta e molteplice sempre. Quindi l'affermazione dell'individualità di ciò che è veramente reale, dovrebbe impor-

[1] Cfr. le mie *Origini della filosofia contemporanea in Italia* I [2], pp. 221-71.

[2] Vedi il suo scritto: *La filosofia nella facoltà di lettere*, nella *Nuova Antologia* del 16 marzo 1907.

tare un assoluto spiritualismo. Nè anche per sogno: «e quindi» deduce piuttosto il De Sarlo «la sostanzialità degli spiriti singoli». Invece della spiritualità della sostanza, la sostanzialità degli spiriti singoli! Ossia, sostanzialità degli spiriti, non in quanto tali, ma in quanto singoli, e cioè sostanzialità di tutto ciò, che, pur non essendo spirituale, è singolo o individuale: donde poi l'individualità della materia. Sicchè, quando il De Sarlo parla d'individualità di ciò che è veramente reale, non fonda il concetto della sostanza (ciò che è veramente reale) sul concetto dell'individualità; ma, al contrario, il concetto dell'individualità su quello della sostanza, intendendo per sostanza ogni cosa che empiricamente sia pensata come una cosa (ente spirituale); e intendendo, del pari, come individuale tutto ciò che si considera come individuale, così un'anima come un cervello o una carota. Via, per un dualismo «non volgare, ma veramente filosofico», non c'è male!

Tutto quello che ci sarebbe da ammirare in questo dualismo non volgare è il coraggio necessario per parlare, con questa filosofia in corpo, di seria ricerca o costruzione, di rigorosa disciplina mentale, di verità che si vorrebbe far penetrare, come s'è visto, nella coscienza filosofica italiana rinnovantesi. Ma il coraggio supporrebbe un certo sospetto del valore di questa filosofia; sospetto, che non si vorrà fare il torto di attribuire al De Sarlo. Piuttosto è da meravigliarsi che egli tenga a definire per «filosofico e non volgare» il proprio dualismo, visto che alla filosofia nega ogni diritto di cancellare le distinzioni proprie del pensiero empirico, che è poi appunto il pensiero volgare.

Ad ogni modo, noi potremmo pigliare il dualismo del De Sarlo per quello che è, e vederlo applicato all'etica. Ma, una volta che ci siamo presi il gusto di udire, sul limitare del libro, la fanfara di questa dedica al Bonatelli, il difficile è capire che cosa si voglia il De Sarlo col suo dualismo, volgare o filosofico che sia. E questo sarebbe indispensabile per farsi un'idea della posizione che egli, col Calò, può assumere di fronte alla realtà morale. Se infatti si fosse limitato a contrapporre spirito a materia, e Dio al mondo e quindi allo spirito (chè mi imma-

gino voglia dir questo col suo t e i s m o), sarebbe chiaro; e si capirebbe che la realtà morale dovrebbe essere per lui qualche cosa di trascendente: e la sua etica riuscirebbe fondata in una intuizione teologica, o almeno in un ontologismo platonizzante. Ma no: egli, come s'è visto, ha badato bene (per paura forse di non mostrare quella sua tradizione abbastanza rinverdita e approfondita in seguito al gran movimento della psicologia contemporanea) ad avvertire che, secondo il suo dualismo, la *legge*, l'*universale*, l'*idea* esistono « non come realtà o mondo a sè sussistente, ma come realtà inerenti a pensieri individuali ». A quali pensieri?

Si potrebbe intendere (se il De Sarlo avesse più amicizia con la storia della filosofia), non solo ai pensieri umani, ma anche al pensiero divino, che dovrebb'esser pure individuale secondo il suo teismo. E sarebbe, come ognun vede, un platonismo, non molto autentico, ma avente nondimeno una tradizione gloriosa nella storia, dai Padri della Chiesa fino ai tempi più recenti. Ma i pensieri individuali del De Sarlo sono il pensiero individuale del De Sarlo, quello del Calò, quello del Bonatelli e così via. Sono i pensieri di cui egli ha esperienza e di cui, in generale, si ha esperienza. È vero che subito dopo soggiunge: « aventi v a l o r e obbiettivo, universale »: ma l'obbiettività e l'universalità del valore per lui non importa punto la trascendenza della legge, che resta inerente allo spirito umano particolarmente condizionato.

E qui in verità non si capisce più niente. Se la legge inerisce all'individuo, individuo e universale, soggetto ed oggetto, relativo ed assoluto fanno e non fanno due. E di dualismo non ne resta più, nè volgare, nè filosofico. E allora l'etica verrà in contraddizione col teismo e col dualismo annunziato nella dedica. Che se il valore obbiettivo deve salvare il dualismo e quindi significare una certa (quale?) distinzione tra il principio metafisico della legge stessa e il principio dello spirito individuale, allora la risoluta negazione della trascendenza dell'idea è uno sproposito; perchè nessun platonico ha mai preteso di negare l'inerenza, che non importi dipendenza d'origine e quindi di valore, dell'idea al pensiero individuale.

La verità è che il De Sarlo, messo tra il platonismo schietto e lo schietto empirismo, se ne vuol uscire, anche questa volta, pel rotto della cuffia, e lasciar nelle peste il povero lettore. Il rotto della cuffia qui è l'oscura parola, ch'egli tira fuori, del v a l o r e ; concetto, che lascia indeterminato, tanto per non compromettersi, e non risolversi una buona volta a dare un calcio alla psicologia contemporanea, o allo spiritualismo dualistico. Il valore si può descrivere soltanto, e si può anche giustificare. Al critico (nel senso kantiano) può bastare la sola descrizione, che lascia impregiudicata la questione metafisica. Ma il metafisico deve giustificarlo, cioè deve trattarlo come una realtà o come un' illusione. Certo, tra la critica (nel senso kantiano, ripeto) e la metafisica c' è uno stretto legame, per cui la soluzione metafisica negativa non può — se 'l sappiano o no tutti gli empiristi di questo mondo — conciliarsi con l'affermazione critica. Ma l'affermazione critica, essendo al di qua della metafisica, può, n e l l a s u a s e d e , mantenersi contro ogni pretesa metafisica, a sè estranea. Kant informi. Oggi qui il De Sarlo s'appella alla portata critica, a quanto pare, del concetto di valore, mentre proprio sentenzia in sede metafisica: e parla di r e a l t à dell' idea; e nega la realtà obbiettiva, e afferma il valore. Che è un bel giochetto per far credere che egli è bravo da salvare la capra e i cavoli; dove in realtà perde i cavoli e si lascia mangiare anche la capra. Perchè, se consentiamo a salire (o scendere, se par meglio) dalla critica alla metafisica, negando la realtà oggettiva, scalziamo anche il valore oggettivo; e se vogliamo mantenere il valore, dobbiamo affermare anche la realtà dell' idea; onde, negando la realtà e affermando il valore, mandiamo a monte il platonismo, che vuole la realtà, e condanniamo l'empirismo che non vuole il valore; e guastiamo perfino il criticismo, che ha la prudenza di attenersi al valore e di non entrare nella questione della realtà, nè per affermarla nè per negarla. Dunque: la vera difficoltà di queste verità che il De Sarlo vuol far penetrare, per bontà sua, nella coscienza italiana r i n n o v a n t e s i è.... che queste verità non si capiscono. Per far penetrare qualche cosa ci vuol coraggio, e dir chiaro quel che si vuole: e perciò

un dualismo che sia dualismo, e non conceda nulla al monismo; una metafisica che sia metafisica, e non conceda nulla all'empirismo; o tutt' il contrario; ma insomma una idea, che sia un' idea, come una lama, che trovi la via per sprofondarsi negli spiriti.

La posizione del De Sarlo, pertanto, è questa: spiritualismo dualistico e teistico, che afferma la materia e lo spirito, il moto e il pensiero, quindi il meccanismo e la libertà, con qualche accomodamento, per cui la legge, l'universale, l' idea è e non è nello spirito umano: è come realtà, non è come valore. In questa posizione, quale può apparire al De Sarlo la realtà morale? Essa sarà e non sarà nello spirito umano. Sarà come realtà, e non sarà come valore. Quindi un'etica storica, psicologica, fenomenologica, senza negare il valore oggettivo della legge morale: la quale combatterà l'etica teologica e metafisica, perchè queste si fondano sul concetto d'un valore che è realtà obbiettiva, ma senza negare perciò l'esigenza d'una metafisica della morale, che giustifichi quel tal valore superstite. Pel De Sarlo, infatti, nella scienza etica (annunziata pretensiosamente nel titolo del libro) non si potrà risolvere la stessa metafisica della morale, come sarebbe stato necessario per coerenza ai principii incoerenti da cui egli muove. Egli, combattendo la metafisica che pone la realtà trascendente della legge, fa metafisica; e se la realtà inerente alla esperienza può esser materia di scienza, questa scienza prende lo stesso posto della metafisica. Quel tal valore, non coincidendo con una realtà trascendente, non giustificherebbe punto una ricerca metafisica oltre la scienza etica. Ma in questo modo il De Sarlo verrebbe a serbar fede alla propria incoerenza; e, tirandone le conseguenze, ne vedrebbe l'errore, tornerebbe indietro, correggerebbe i principii e si risolverebbe per Platone o per la psicologia contemporanea; e quel gioiello di dedica forse lo butterebbe via. Per mantenere l'errore, bisogna tradirlo. E però come il valore lì nella dedica è una parola, che nasconde un concetto oscuro e un inconsapevole compromesso tra la metafisica e l'empirismo, quasi una porta aperta che il De Sarlo voglia lasciarsi alle spalle quando s'accosta alla compagnia dei po-

sitivi; così, facendo una scienza etica, che poggia in sostanza sulla negazione d'ogni metafisica, il De Sarlo potrà sempre pensare a servirsi di quell'uscio per rimandare dall'empirismo scientifico alla metafisica tutte le questioni incomode della morale, dove faccia capolino il suo valore oggettivo e universale. A quale metafisica? A quella lì, fuori dell'uscio, del teismo, del dualismo non volgare, dello spiritualismo, ecc. ecc. A patto, ben inteso, che se ne stia lì fuori, e non le salti il grillo di metter il naso da quest'altra parte, dove, s'intende — e l'abbiamo visto, — la scienza non è tanto scienza, che non sia già per se stessa metafisica e senza bisogno quindi d'altra metafisica oltre di sè. E in verità, lì dentro, il De Sarlo dice a se stesso di serbarsi fedele a quella povera grama speculazione lasciata fuori: ma, senza accorgersene, fa il comodo suo con la scienza, e rompe vergognosamente la fede giurata a quella. I problemi stessi metafisici sono tutti risoluti, come il De Sarlo può, di qua dall'uscio. E il ricordo della metafisica non resta se non per attestare l'ostinata incoerenza del pensiero di chi scrive.

Vediamo un po'. « Il problema dei rapporti tra la metafisica e la morale è dei più importanti per la scienza dell'etica, ma noi non possiamo qui che accennare brevemente la soluzione che ci sembra più logica e più conforme alle esigenze della nostra scienza. È indubitato che stretti rapporti ha, e deve avere, la metafisica con tutte le altre scienze, quindi anche colla scienza morale; tanto maggiori, anzi, con quest'ultima, la quale, riguardando la personalità nell'interezza e nell'unità di tutte le sue funzioni, è quella che forse più completamente ci rivela la natura dello spirito e la sua destinazione nell'ordine universale. Del resto, non esiste parte dell'essere che non sia in qualche rapporto colle altre, e non v'è conoscenza di alcuno di tali rapporti che non rientri nella conoscenza che noi possiamo avere di tutta la realtà. Ma, d'altra parte, ciò non vuol dire che per conoscere e per spiegare un dato ordine del reale io abbia bisogno di conoscere tutta la realtà, ch'è poi infinita, come non è necessario, per spiegare un fatto, conoscere, oltre alla sua causa e le circostanze del prodursi di esso, tutta la costituzione del mondo

e la sua origine prima e la sua ultima destinazione. Vi sono delle conoscenze fondamentali, riguardanti ciascuna delle singole sfere dell'essere; ed è appunto su esse che deve venirsi costituendo ed elaborando la riflessione filosofica e la concezione metafisica dell'universo. Il rapporto è dunque inverso tra la metafisica e le scienze speciali compresa l' Etica »[1].

Tralasciando la confusione che si fa qui tra la realtà, che ha parti, ed è infinita *extensive* (oggetto delle scienze particolari), e realtà che è unità, ed è infinita *intensive* (oggetto della metafisica), non si può tralasciare lo sproposito di confondere insieme quelli che Aristotele diceva πρότερον τῇ φύσει e πρὸς ἡμᾶς πρότερον, e insieme γνωριμώτερον, senz'altro, e ἡμῖν γνωριμώτερον: giacchè qui evidentemente si vuol fare delle scienze speciali, e quindi dell'etica, un fondamento della metafisica, perchè questa, πρὸς ἡμᾶς, presuppone quelle. Ciò che dimostrerebbe soltanto che l'etica, come scienza speciale, è un ἡμῖν γνωριμώτερον, ma non un vero e assoluto γνωριμώτερον. E lo sproposito rende ridicola poi la posizione di chi, credendo di opporsi ai sostenitori della metafisica come fondamento dell'etica scientifica, non obbietta loro se non lo stesso argomento (benchè dimezzato) che essi adducono in difesa della propria tesi. — Ma se la metafisica presuppone l'etica! — Appunto perciò l'etica presuppone la metafisica. E la vostra filosofia, più o meno dualistica, se vuol essere non volgare, ma veramente filosofica, non deve cercare l'ἡμῖν γνωριμώτερον, ma il γνωριμώτερον.

Ad ogni modo, riconosce il De Sarlo, quando che sia, prima o dopo dell'etica, una metafisica che possa, se non altro, confermare i postulati morali? A parole sì: e qua e là, come s'è accennato, dice[2] che solo la filosofia generale o metafisica può render conto dei presupposti dell'etica rispetto al sistema dello spirito e del reale; e che « esistono certi problemi i quali interessano ugualmente l'etica e la metafisica o la teologia. Tali sono quelli

---

[1] *O. c.*, pp. 24-25.

[2] *O. c.*, p. 120 e *passim*.

riguardanti il fine morale dell'universo, l'assoluto in quanto *io* morale, l'esistenza d'una libertà metafisica »[1]. Ma il nostro autore conosce il segreto — non difficile — di dire e di non dire, con discorsi che si muovono sempre e non stanno mai fermi, come diceva il Socrate platonico.

È osservazione fondamentale per lui, dominato sempre da quell'oscura idea del valore, che l' atteggiamento metafisico è essenzialmente conoscitivo e non valutativo: la sua categoria è quella dell' essere, non del dover essere. « .... È quindi un'illusione il credere che si possa dare una spiegazione metafisica dell'obbligatorietà propria della coscienza morale, poichè non v' è passaggio possibile tra ciò che è e ciò che deve essere. L' interpetrazione e la giustificazione scientifica della coscienza morale devono arrestarsi a certi principii evidenti per se stessi.... Tanto è ciò vero che, quando noi vogliamo domandarci la ragione ultima del dovere stesso, se esso cioè abbia un fondamento nell'ordine obbiettivo delle cose, siamo costretti a domandarci: Ma debbo io realmente dovere? —, cioè a presupporre quella categoria che si credeva d'oltrepassare »[2].

Ora qui, oscuratasi l' idea della stessa funzione metafisica, si nega sostanzialmente il suo valore: e questa negazione, così oscuramente ragionata, è l'espressione più schietta del pensiero del De Sarlo. La conclusione è, che non c' è giustificazione metafisica della morale, la quale, per render conto del dovere, s'avvolgerebbe in un circolo. Ma allora, si potrebbe domandare, perchè avete ammesso che la metafisica possa dare « un'ulteriore elaborazione » delle conoscenze già fornite dalle altre scienze, compresa la morale? Questa ulteriore elaborazione deve elaborare o no? E se deve elaborare, a che scopo? A fondare o scalzare? — Ma insomma, dall'*essere* non si passa al *dover essere*. — Si passa e non si passa. E, se non si passa, voi dovete risolutamente e fermamente negare una metafisica che investa lo stesso oggetto della vostra etica scientifica come l'oggetto di qualsiasi altra scienza. Ma

---

[1] Pag. 27.

[2] *O. c.*, pp. 26-27.

non si passa? Facciamo pure il dualismo, ma non volgare, veh! e perciò guardiamo che s' ha da intendere per questo passaggio. Se l'essere è altro, e solo altro dal dover essere, non solo voi non avrete mai passaggio, ma nè anche compatibilità. Perchè quella metafisica, a cui attribuite come unica categoria l'essere, del dover essere della coscienza morale, quando, a suo tempo, verrà ad investirla, farà un essere, e rovescerà, di pieno diritto, il vostro valore: come ha fatto sempre il naturalismo, o meccanismo, o atomismo, o positivismo, che tutti tornano allo stesso. Ma voi avete, senza che ve ne rendiate conto, una tendenza opposta: e dite, contraddicendovi per l'ennesima volta, che non c' è una morale metafisica, ma c' è, o ci dev'essere una metafisica della morale, tale cioè che «la sua soluzione deve rispondere alle esigenze di una coscienza etica, che effettivamente esiste e deve quindi darci una concezione del mondo e dello spirito da cui la moralità sia resa possibile e interpretabile»[1]: una metafisica cioè la cui categoria sarà non l'essere, ma il dover essere, o meglio, l'essere del dover essere, la realtà del fine. Sta bene? E allora questa metafisica, non potendo passar dal dover essere all'essere, non potrà concepir la natura come semplice essere, non potrà uscir dal concetto di fine. Il che non sarebbe un grande inconveniente; se non che: 1° voi siete dualista e nella questione della libertà contrapponete l'autonomia dello spirito al meccanismo della natura (non mantenendo, per altro, nè anche lì, ben fermo il discorso)[2] e in generale affermate irriducibile la materia allo spirito; 2° posto che voleste costruita la metafisica con la sola categoria del dover essere, non reggerebbe più tutta la vostra argomentazione contro la morale metafisica, fondata sul presupposto, che categoria della metafisica sia l'essere.

E la verità vera è, se non si vuol unificare per confondere ciò che va distinto, che la metafisica ha l'essere e il dover essere, ma non come due categorie opposte, una accanto o sopra all'altra, ma come due momenti o due

---

[1] Pag. 28.

[2] Cfr. pp. 134-5.

gradi, insieme con altri, della logica del reale: ciò che lo stesso De Sarlo dovrebbe ingenuamente riconoscere — se non gli s'appannasse a un certo punto la vista — se non altro come conseguenza di quest'affermazione, che egli pur fa: « La metafisica non solo ci dà o intende darci la conoscenza della realtà in sè, ma anche quella del suo valore e della sua destinazione morale ». Egli è, siamo giusti, che una volta egli parla d'una metafisica (con la sola categoria dell'essere), un'altra volta di un'altra metafisica (con tutt'e due le categorie, essere e dover essere). La prima precederebbe la morale, e non sarebbe capace di produrla dal suo seno; la seconda presupporrebbe la morale, e quindi la comprenderebbe in sè. La prima insomma sarebbe una metafisica falsa, e per ciò insufficiente a fondar la morale. Questa almeno è la verità implicita in questo punto del suo pensiero: ma egli non lo sa; perchè, se lo sapesse, non combatterebbe la fondazione metafisica, ma la falsa fondazione metafisica della morale, e non crederebbe possibile quella trattazione psicologica e naturale della morale stessa da lui presa invece a costruire come fondamento, in quanto tale, della metafisica: ignaro del suddetto principio formulato da Aristotele, ma vigente già in tutte le filosofie precedenti, che il γνωριμώτερον ἡμῖν (l'*Anfang* della filosofia) non è il vero γνωριμώτερον (il *Prinzip*): che il fatto, in quanto fatto, come lo conosciamo di qua della metafisica, sia pure il fatto del valore, non può esser base della metafisica, perchè questa, dal fatto, procede al principio; e da questo tornando al fatto, lo trasfigura nel vero valore. Tutto questo il prof. De Sarlo par che non lo sappia: ed è l'abbiccì, come ognun vede, della filosofia.

Se ne ha conferma nella sua discussione intorno al carattere normativo della scienza etica: dove giuoca anche lì a mosca cieca col concetto di valore, e sostiene, sulle orme di Wundt, che l'etica è scienza, anzi la sola scienza normativa. È scienza normativa, egli dice, « non propriamente in quanto scienza, ma in quanto scienza di norme ». E in questo potremmo essere ancora d'accordo col De Sarlo quando afferma, ripetendo il pensiero altrui, che lo spirito in tutte le sue attività è normativo: « ha

il concetto di un fine a cui attribuisce un valore per sè, che gli appare come ciò che è normale o conforme alla sua natura [1]. Potremmo, se egli, avvolgendosi nelle solite contraddizioni, non falsificasse questo concetto della norma o del valore spirituale.

L'oggetto della morale è norma, valore, spirito. Così la logica — dice con la consueta eleganza l'autore, — come scienza del pensiero vero, come l'estetica, come l'etica, sono scienze normative. Benissimo. Ma non si capisce quel che segue: « Le leggi logiche ed estetiche.... possono non rappresentare che una necessità intrinseca all'esercizio di certe funzioni, e in tal caso non han nulla di normativo. Non diventano norme vere e proprie, nel senso in cui sono leggi etiche, se non in quanto la ragione e l'attività estetica sono considerate come parti della condotta e in quanto le loro leggi rientrano nell'attività pratica, il cui ideale è per se stesso imperativo. La vera normatività, insomma, è solo delle leggi dell'attività pratica, in quanto implicano dei fini proposti o imposti alla volontà umana libera e quindi capace di attuarli o no, dando luogo al bello o al brutto, alla verità e all'errore, al bene e al male » [2].

Avete sentito? Prima la logica e l'estetica messe alla pari (*così, come*) dell'etica; poi, giù, tra le scienze naturalistiche, si può dire, a cui il valore, la norma è estrinseca, e può essere applicata dall'attività, che sola è normativa, la morale, ridotta anch'essa a materia di norme, tal quale — non dico una scienza naturalistica — ma una qualsiasi attività nostra organica, che può e dev'essere investita, dalle leggi della morale. E perchè questo garbuglio? Perchè il valore è obbiettivo — ricordiamocelo bene — e quindi trascende la natura dello spirito, il quale poi ha la libertà di tendervi o no. Bella libertà! Ma questa è la libertà del De Sarlo: quindi lo spirito (quale?), posto innanzi alla norma estetica, che ti fa? Forte della sua libertà, secondo il De Sarlo, può ricalcitrare, e appigliarsi al brutto, invece che al bello. Bello spirito d'uno spirito

---

[1] Pagg. 33-4.

[2] Pag. 34.

brutto! E così, messo innanzi alla verità, può avere anche la faccia tosta di negarle il suo assenso. Ma ne conosce il De Sarlo di spiriti cosiffatti?

O di quale spirito egli intende parlare? Di quello che è valore, esso stesso, no. Perchè questo non dà luogo al brutto, al falso, al male. Dunque, di uno spirito che è altro dal valore, per quanto, facendo ragione, possa convincersi che il valore sia « conforme alla sua natura ». E allora, se non è nello spirito, che ne possiede solo il concetto, dov'è il valore? Egli che si professa teista, se non avesse paura della logica, risponderebbe netto: è Dio. — Ma vi pare? E i progressi della psicologia contemporanea? — « Noi non possiamo affermare che qualcosa è moralmente obbligatorio sol perchè Dio lo vuole [1]: in tal caso, si cade nello scetticismo morale, facendo dipendere il bene e il male dall'arbitrio dell'ente supremo, ovvero si cade in un circolo, presupponendo in Dio l'esistenza di quegli attributi morali la cui determinazione si vorrebbe far dipendere dalla sua volontà » (27). Bravo: la prima critica, che, se il De Sarlo se ne ricorda, è di Socrate, mena, com'è noto, al razionalismo, ossia all'immanenza dell'eticità nello stesso spirito umano; e la seconda, se ha un senso, mena egualmente all'unificazione della volontà e degli attributi morali. Sicchè, *aut-aut*, o teismo conseguente; o spirito = valore. E se spirito = valore, non c'è che fare, tutte le leggi, etiche, estetiche e logiche « non rappresentano che una necessità intrinseca all'esercizio di certe funzioni ». E pure conservano la loro normatività, perchè sono sempre libertà. Giacchè il fatto dello spirito non si contrappone, in quanto si contrappone, al fatto della natura, perchè quello, essendo libero, possa non essere e debba essere, e quello non possa non essere,

---

[1] A q. l. è posta la nota: « Per tale dottrina v. lo STAHL, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, 4ª ed., 1870-77, e *Geschichte der Rechtsphilosophie*, 5ª ed., 1879. Il KREIBIG (*op. cit.*, p. 161) s'accosta alle dottrine scettiche in morale ». Questa nota sarà di G. Calò, che non s'accorge che le due opere menzionate dello Stahl sono una sola. Cfr. la prima serie di questi *Saggi critici*, pp. 225 sgg.

poichè è, però si dice necessario: ma si contrappone perchè lo spirito è la sostanza, e però *causa sui*, e quindi si fa quello che è; dove la natura (quella *naturata*) è modo, è quella che è, perchè è fatta (appunto, *naturata*). Lo spirito consiste nel farsi libertà, quindi finalità, valore, norma, non in quella possibilità di farsi e non farsi, che sarebbe il mero caso, cioè l'assurdo.

Il concetto della norma o si fonda in un rigoroso dualismo teistico, che avrà le sue difficoltà, ma ha una sua logica interna; o si risolve nel concetto dello spirito come sviluppo e autoctisi, e integrandosi nella concezione idealistica del reale, si risolve nel concetto di legge, in generale; che è la tesi sostenuta in altre occasioni anche dallo scrivente. Ma il De Sarlo non sta nè con Dio nè col diavolo. E perchè? Perchè anche qui da dentro allo stesso empirismo vuol dire pure una parola a quella povera metafisica, che ha lasciata dietro la porta; invece di compiacersi di uscirle incontro, come vuole il galateo. Anche qui adopera il concetto empirico del valore ἡμῖν γνωριμώτερον in una questione metafisica come quella della libertà dello spirito, ossia pel rapporto tra lo spirito e il suo valore: giacchè, empiricamente, brutto e bello, male e bene, falso e vero sono coppie di termini antagonistici, uno dei quali esclude *toto caelo* l'altro; e l'uno è il valore, l'altro il disvalore: ignaro che γνωριμώτερα ἐστὶ διχῶς; che il concetto metafisico del valore non può essere più quello empirico.

Pur nondimeno, se il valore non è lo stesso spirito umano, questa scienza etica, che il De Sarlo vuole appunto normativa, e non, a quanto dice, puramente descrittiva, come sarebbe se «il suo compito si limitasse allo studio storico dei costumi e delle istituzioni o a quello puramente psicologico del modo come si compiono i processi proprij della coscienza morale», laddove «l'etica, se si vuol distinguere dalla storia o dalla sociologia, deve tradurre i fatti, che sono obietto di conoscenza storica, in termini psicologici.... e questa stessa psicologia dei fatti morali deve avere per suo proprio fine non la conoscenza del fatto psichico, ma dell'obbietto che ne forma il contenuto, de-

v'essere, cioè, strumento per la ricerca propriamente morale »; questa scienza etica non parrebbe che dovesse sostanzialmente essere, come scienza del valore trascendente, una metafisica? Sì e no: i metodi di cui essa deve servirsi sono il metodo psicologico e il metodo storico. Ma con questi metodi si dovrebbe pure oltrepassare la psicologia e la storia. *Incredibile dictu!* Il De Sarlo però ce l'assicura: « i processi etici valutativi devono essere studiati in quanto servono a rivelarci i caratteri dello stesso valore morale e i fini della condotta, allo stesso modo che la gnoseologia si serve anch'essa della conoscenza di certi fenomeni psichici, ma non in quanto costituiscono una realtà per se stessi, bensì in quanto sono espressivi o rappresentativi di un'altra realtà »[1]. Avete capito? La psicologia, che ci dà la gnoseologia, ci può dare pure l'etica. E poniamo ci desse davvero tanto la gnoseologia, quanto l'etica. Ma non è evidente allora che la gnoseologia e l'etica sarebbero psicologia? — No, ci spiega il De Sarlo; la psicologia studia i fenomeni psichici come realtà in se stessi; la gnoseologia li studia in rapporto all'oggetto (vuol dir questo?). — Ma, se la gnoseologia, per trascender il soggetto quale è dato dalla psicologia, vi passa dentro, non lo trascende davvero. E avete voglia, dicendo rappresentazione del verde, di battere più su verde che su rappresentazione: non avrete mai altro che la rappresentazione, con cui il verde coincide.

Vale a dire: non è, se mai, la gnoseologia che si serve della psicologia, ma questa di quella; e quella è *Prinzip* e non *Anfang*, in quanto (non se n'è accorto ancora il De Sarlo?) è metafisica. Altrimenti suppone il vero *Prinzip*, che è metafisica. Vale a dire: non è la psicologia morale che vi può rendere intelligibile la metafisica della morale; ma proprio il contrario.

Non occorre dir nulla perciò di questa etica che il De Sarlo costruisce psicologicamente, fondandola sul sentimento valutativo morale, che si ha il coraggio di dire

---

[1] Pag. 29-30.

« universale e assoluto »[1]. Io stesso ne ho già parlato[2], a proposito della primizia che di questa concezione della morale diè il Calò al Congresso internazionale di psicologia di Roma. E non occorre più oltre discuterne. Nè metterebbe conto esaminare lo schizzo storico (che occupa la maggior parte del volume) dovuto al Calò, circa lo svolgimento della moralità umana: schizzo, che dopo la grossa opera del Westermarck (che il Calò cita costantemente *Westermack*, pure attingendovi sempre a piene mani)[3], non ha, dal rispetto storico, nessuna importanza. Gioverebbe piuttosto discutere del valore scientifico di siffatte storie, non solo riguardo alla morale, ma anche riguardo alla stessa storia.

Di ciò bensì potremo avere altra volta occasione più opportuna. Delle considerazioni generali che premette al suo saggio il Calò, basti esibire la seguente: « I principii logici, essendo puramente formali, possono essere senz'altro messi in luce dalla riflessione del pensiero sopra se stesso. I principii etici hanno il loro punto di partenza, la loro vera realtà.... in speciali reazioni della coscienza davanti a obietti determinati e non possono quindi essere rintracciati che nell'evoluzione di questa coscienza medesima, nel suo modo di essere e di manifestarsi successivamente nei diversi luoghi e nei diversi tempi. Tanto è ciò vero che i principii logici non hanno una storia nè alcuno si sognerebbe d'investigarla, mentre ne hanno una, e significantissima, i principii morali ». Due pesi e due misure: i principii morali materiali: mentre, anche per il De Sarlo e per il Calò c'è il principio vero e proprio, e però formale ed eterno, della morale — quella tale reazione valutativa della coscienza, che è tanto fuori della storia, quanto ogni principio logico. Ma il difetto è della psicologia.

Preferisco, per finire, aggiungere qualche esempio della

---

[1] Pag. 75.

[2] V. nella *Critica* del 1906, p. 311.

[3] In qualche luogo ne prende le citazioni di testi, da lui non veduti, senza ricordare la fonte diretta. V. p. e. p. 235 n. e cfr. WESTERMARCK, *The orig. a developm. of the moral ideas*. London, 1906, I, 99.

dottrina e dell'acume filosofico, che brillano nella parte teorica del libro, — che amo attribuire piuttosto al De Sarlo che al Calò (benchè qua e là non sia difficile scorgere alla forma meno arruffata la mano del secondo), perchè, se sbaglia lo scolaro, certamente è il maestro il responsabile. Si potrebbe andar all'infinito, esemplificando: ma il lettore sarà arcistufo della filosofia desarlesca, e però abbrevio. Il difetto dell'« apriorismo formalistico, compreso quello kantiano » consisterebbe in questa « vera mostruosità logica »: nel tentativo cioè, e v i d e n t e m e n t e a s s u r d o, di considerare un determinato dovere come a priori e inderivabile per la sua forma, in quanto, cioè, è un dovere, e supporre insieme che potrebbe essere un altro, magari il suo contrario, pur rimanendo un dovere ». Quanto all'esattezza storica, parole non ci appulcro. Meglio vedere la correzione che propone il De Sarlo di questo formalismo: « Bisogna tornare ad ammettere degli a priori, se così vogliono ancora chiamarsi, reali, concreti, determinati, forma e contenuto insieme, siano essi i nostri principii etici o i tipi etici herbartiani (*a scelta, anche pel De Sarlo!*). Il che non vuol dire — ed è evidente, dal momento che noi li consideriamo come a priori — che la scienza morale derivi dall'esperienza. È proprio vero che tutto ciò che è contenuto sia esperienza contingente, empirica, e che la sola forma sia a priori? Già un'esperienza qualsiasi non è per l'esercizio delle funzioni spirituali, un a priori allo stesso titolo che lo è la f o r m a specifica in cui esse si rivelano? ». Che vuol dire? Il contenuto dell'esperienza, al pari della forma pura, p u ò essere a priori (quando? come? perchè?). L'esperienza, ben inteso, sarà a priori (non pel contenuto) — nell'esperienza? — No, nella f o r m a dell'esperienza. Lo stesso De Sarlo a questo punto dev'essersi accorto del vuoto, diciamo così, che c'era nel suo cervello; e ha ripreso, deviando: « E d'altra parte, per rimanere in un campo men d i s c u t i b i l e (!!) e meno discusso, è possibile considerare i principii logici come fatti sperimentati ed è possibile pensare, se pur si vuole pensare qualche cosa, una forma logica dell'evidenza o della necessità indipendentemente dall'esistenza reale,

nello spirito, dei principii logici stessi ». Cioè — se ho ben capito, perchè del senso di questa prosa non si può mai esser sicuri; — non è possibile considerare come ricavati dall'esperienza i principii logici, i quali bisogna presupporre nello spirito come condizione della pensabilità di qualche cosa di evidente e di necessario. Cioè, se i principii logici sono semplice condizione del pensiero, ha ragione, anche una volta, Kant che considera forma = a priori. E allora? — Qui finisce la critica di Kant, e finisce il paragrafo [1].

E passiamo ad Hegel: la cui dottrina il De Sarlo designa col nome di ontologismo idealistico. Denominazione inesatta, perchè la sostanza per Hegel non è ente, ma idea: e quindi la sua filosofia potrebbe, al più, dirsi idealismo ontologico. Per criticare la dottrina etica hegeliana, l'autore ricorre non ad Hegel, ma a Spaventa. E io non ci ho nulla a ridire. Ma vediamo come l'intende: « Per l'idealismo, e specialmente per l'hegelismo, il bene s'identifica col vero e col reale, poichè il reale non è tale se non in quanto è l'attuazione completa dell'idea, cioè l'identità dello spirito con la sua stessa natura » [2]. Il che non è punto esatto: perchè, se il bene fosse l'attuazione completa dell'idea, l'idea nel bene si riposerebbe. E questa sarà la dottrina del De Sarlo; ma non di Hegel, che sopra lo spirito oggettivo (che comprende il bene) pone lo spirito assoluto: al di là del mondo, il sopramondo, come il De Sarlo avrebbe potuto vedere nell'ultimo capitolo degli stessi *Principii di etica* dello Spaventa. Dai quali, in seguito, egli trasporta nel suo libro, come determinazioni specifiche dell'etica hegeliana, alcune proposizioni che con l'etica veramente non hanno diretta attinenza. E in conclusione, non giunge ad afferrare di questa etica, se non l'immanenza dell'idea nel reale. E contro questo principio, che è certo un cardine della concezione hegeliana del reale, punta ancora una volta gli archibusi della sua critica formidabile,

---

[1] Pagg. 51-52.

[2] Pag. 57.

dandoci un altro esempio di penetrazione critica e di profondità e coerenza speculativa. Si stia a sentire:

« Quando noi diciamo che un oggetto qualsiasi non risponde all' idea di se stesso, noi possiamo trovarci in due casi diversi: o all'obietto è estranea qualsiasi nozione di finalità — es. un triangolo, un composto chimico, ecc. — e in tal caso la sua idea non ci è data che dalla definizione di ciò che l'obbietto stesso è; e quindi la mancanza di qualcuno degli elementi di tale definizione ci fa pronunziare senz'altro sull'assenza dell'obbietto in questione (ad es. un triangolo che manca di un lato non si può dire che risponda all' idea del triangolo, ma si deve dire che è un'altra cosa);... ».

Tiriamo un momento il respiro, e fermiamoci,

> Sì che s'ausi prima un poco il senso
> Al tristo fiato....

e intanto si può trovare alcun compenso, che il tempo non passi perduto. Per il De Sarlo, dunque, può darsi questo caso — e pare che ne abbia fatto esperienza — che innanzi a un composto chimico come l'acqua, si dica: — Guarda un po' che acqua: non contiene nè anche un grado di alcool! — perchè si pensa invece al vino. Così che innanzi a un triangolo, si faccia l'acuta osservazione che non risponde all'idea di se stesso, perchè.... non ha tre lati. Io crederei invece che si dica bensì talvolta: a questo triangolo manca un lato, — ma non perchè si pensi all'angolo, sì perchè si pensa appunto al triangolo; è il maestro di geometria p. e. che ha invitato il giovinetto principiante a tracciare la figura del triangolo; e il giovinetto si ferma a due sole rette. Allora interviene il concetto di fine; e interviene perchè il concetto, diciamolo così, del triangolo, e magari quello del triangolo, e magari quello del vino, non si considera secondo la logica del De Sarlo (che crede i concetti esistano per sè, qua e là, fuori dello spirito), ma secondo la logica concreta, l'unica che ci sia; per la quale il concetto è la mente che concepisce.

Non è vero? ma seguitiamo:

«.... ovvero l'obietto risponde a una certa finalità intrinseca alla sua stessa natura (es. un organismo, pianta o animale, una macchina), e allora bisogna far distinzione fra l'idea di ciò che è l'obietto e l'idea di ciò che dovrebbe essere, cioè fra l'idea vera e propria dell'obietto e il suo ideale. In questo secondo caso, mentre l'idea di ciò che l'obietto è, ci vien data dall'intelligenza semplicemente, l'ideale, termine correlativo di finalità e di attività, non può esser costituito che in base ad altre funzioni.... ».

Lasciamo stare la macchina, che è prodotto dello spirito umano, e perciò è spirito umano, e in quanto tale ha intrinseca certa sua finalità. Ma che vuol dire che un organismo è quale dev'essere, o che insomma c'è un dover essere che regge il suo essere, se non appunto che il suo essere non è concepibile se non come un dover essere, e che pertanto la distinzione dell'oggetto qual è — dato dall'intelligenza — e dell'oggetto quale deve essere — dato da altre funzioni — è arbitraria e vana? Il fine è volontà: e il fine dell'organismo non può esser concepito se non per analogia alla nostra funzione teleologica. E che per ciò? Per concepire che l'organismo è quale dev'essere non bisogna attribuirgli l'analogo della volontà, ma anche altro, e prima di tutto il movimento, che non è certo come tale, nella forma in cui lo spirito lo possiede: e lo spirito possiede in forma di conoscenza così la natura come se stesso, e la sua propria volontà: e nel concetto che ne elabora unifica essere e dover essere; cioè pone il fine come la categoria o l'attributo in cui si determina il reale: e il reale fuori di questa determinazione gli appare inconcepibile. Quindi l'impossibilità della distinzione, che vuole il De Sarlo: e che gli pare « più profonda nel dominio dello spirito », rispetto al quale il fine e l'ideale sarebbero, egli dice, « concepiti come diversi e quasi contrapposti alla sua realtà, al suo essere ». Per lo spirito che non ha nessun valore, certo. Ma, se lo spirito ha un valore (e lo ha sempre, perchè spirito = valore), dove se ne va la contrapposizione? « È indiscutibile che lo spirito non si sente definitivamente appagato.... se non quando ha preso coscienza del suo ideale assoluto e uni-

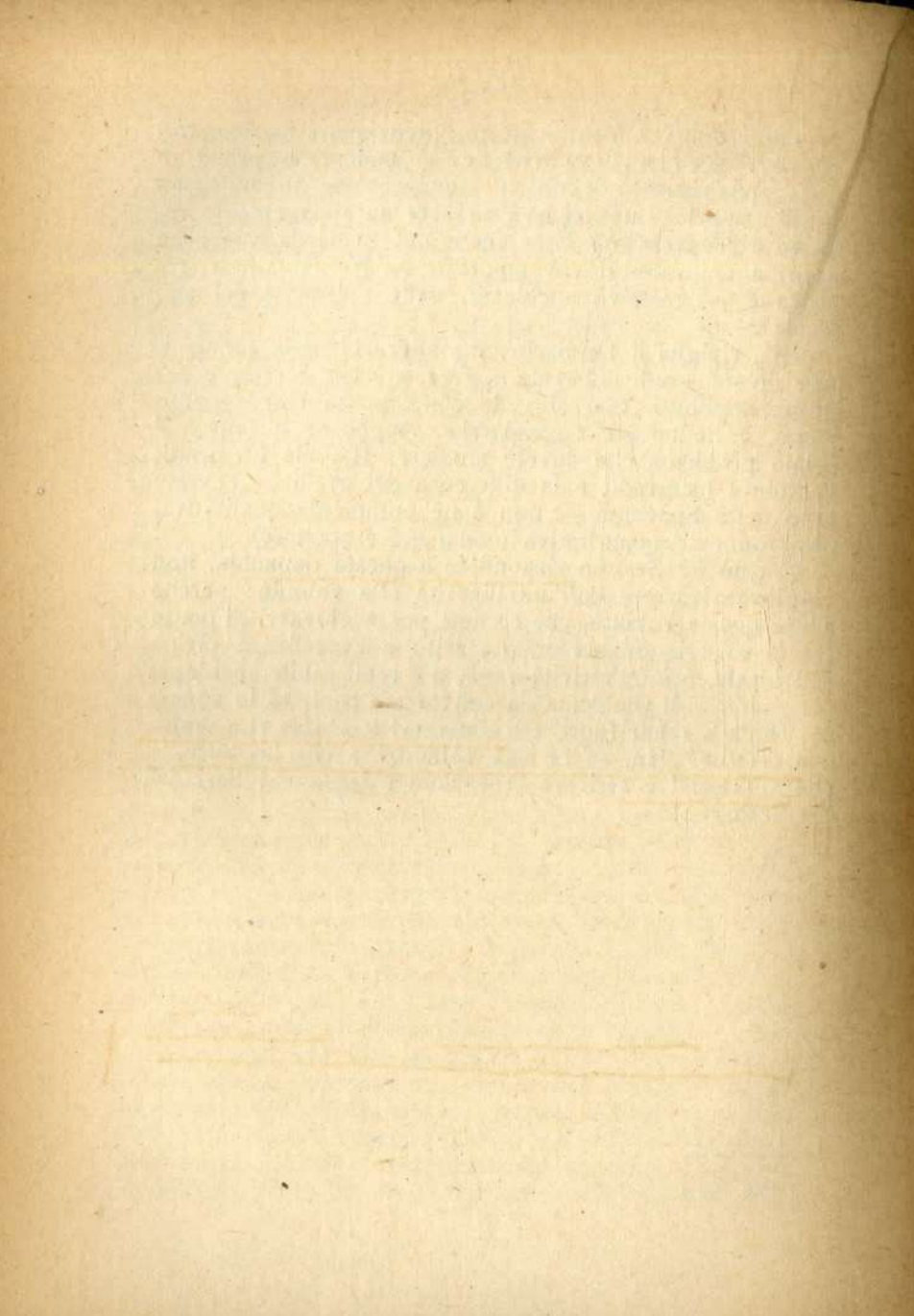
versale e non s' è identificato, in intenzione e in atto, con esso »[1]. Definitivamente, si badi: ma prima di quest'appagamento definitivo — che sarebbe, si badi bene, il finimondo! — non ci ha da essere un appagamento relativo e progressivo? E se anche questo ha da essere un appagamento, non dovrà importare un' identificazione, relativa e progressiva anch'essa, dello spirito e del suo ideale?

Già, ripiglia il De Sarlo: ma allora bisogna « ammettere diversi gradi del reale.... Ora, ciò che è reale e per di più assoluto, non si vede come possa essere più o meno, e limitarsi e degradarsi ». Appunto: questo è il primo problema che dovete studiare. Il reale ha gradi; l'assoluto ha gradi; e la differenza dei gradi — l'avrete letto nello Spaventa — non è nè puramente qualitativa, nè puramente quantitativa (come qui sospettate).

E com' è? Se non rispondete a questa domanda, non vi giova ricorrere dall' intelligenza alla volontà: perchè anche questa volontà, che credete possa giovarvi di ponte tra la miseria umana dello spirito e l'eccellenza divina dell' ideale, o è un'attività vana, o è realizzabile anch'essa per gradi. E il problema da cui torcete pauroso lo sguardo, torna a saltar fuori, e a sbarrarvi la strada. La realtà è o diviene? Ma, se fosse soltanto, a che lavorare, a che affaticarsi e scrivere recensioni e leggere i libri del De Sarlo?

1908.

---

[1] Pag. 59.

IX.

IL TORTO E IL DIRITTO DEL POSITIVISMO [1]

Poco tempo fa un colto e intelligente amico, che coltiva con gran valentia il campo degli studi storici, mi proponeva un dubbio: « Non le pare che la lotta contro il positivismo, ora trascesa a disprezzo addirittura, abbia passato il segno? Io non sono mai stato tenero pel crudo materialismo storico; mi sono — con mia grandissima sorpresa — scoperto mezzo hegeliano; e nelle mie ricerche non ho mai scompagnato l'esame degli avvenimenti economici e sociali dallo studio delle loro relazioni con lo spirito pubblico. Ma mi pare che il positivismo abbia fatto molto, ma molto bene nella vita italiana, specie nella vita intellettuale: nella filosofia.... non oso discorrerne..., ma nella storia, nella letteratura, nell'arte mi sembra che abbia levate di mezzo tante logomachie, tanta vacuità, rimettendosi nel campo dell'attività fattiva. Ed ora la reazione contro il positivismo mi pare che in politica e negli studi ci riporti dritto filato alle esteriorità senza succo, alle costruzioni su principii generali campati in aria e non vivificati di vero sapere, al dogmatismo intollerante e settario ». L'amico continua riconoscendo che il positivismo è stato screditato dalla ciarlataneria di taluni famosi scrittori che su quattro fenomeni male osservati han costruito una legge; ma ritiene che bisogna distinguere tra il principio e la sua applicazione, e che il valore del primo non

---

[1] Pubblicato la prima volta nella rivista *Aprutium*, fasc. aprile-maggio 1914.

venga annullato dal cattivo uso che se ne faccia. Nè d'altra parte gli pare giusto ed esatto combattere il principio del positivismo identificandolo con quello del materialismo come « negazione di ogni attività interiore », e contrapponendogli un idealismo che s' identifica, a sua volta, con lo spiritualismo. Così è facile — dice l'amico mio — aver ragione del positivismo, ma di un positivismo quale lo vogliono i suoi avversari per comodità di polemica, non del positivismo qual è effettivamente. « E anche in Parlamento i sedicenti paladini dell' ideale hanno sentito il bisogno di sputacchiare sul *servum pecus* dei positivisti. Certo, se il positivismo è rappresentato dall'on. C. che fischia con le dita in bocca, diventa preferibile il puzzo di moccolaia dell'on. F.; ma fra l'uno e l'altro non c' è posto per chi vuol pensare con la sua testa e non vuol prendere una morale bell' e fatta in sagrestia o alla Camera del così detto lavoro? Ecco quello che volevo chiederle. E se Lei, sconcertato da questo sfogo, mi chiede: *Quare conturbas me?* — le rispondo: Perchè voialtri della *Critica* siete stati i promotori, anzi dantescamente i primi motori di questa reazione spiritualistica, la quale oggi insidia la serietà degli studi e della vita superiore ».

Il dubbio del mio amico implica, come si vede, una grave accusa, della quale mi preme scagionarmi; e poichè mi sembra che il suo dubbio, a giudicare da talune frasi correnti nelle polemiche giornalistiche e mitingaie, è un dubbio diffuso tra quanti si preoccupano di certe tendenze di spiritualismo vuoto e reazionario che si notano pur troppo nella presente vita italiana, e non soltanto italiana, mi permetto di rispondere pubblicamente.

E rispondo dichiarando subito che sono d'accordo col mio amico, salvo, s' intende, nell'accusa che io e Benedetto Croce siamo stati iniziatori della reazione spiritualistica contro il positivismo.

A chi abbia infatti seguìto attentamente tutta l'opera nostra, non dovrebbe essere sfuggito, che noi abbiamo sempre combattuto positivisti e spiritualisti, e non si è esitato a mettere i secondi al di sotto dei primi; e che se noi pure abbiamo identificato positivismo e materialismo, riferendoci al significato storico del nostro positivismo che di

proposito negò, secondo l'espressione del mio stesso amico, « ogni attività interiore », abbiamo però sempre distinto nettamente tra spiritualismo e idealismo.

Idealisti sì, spiritualisti no, quantunque anche noi abbiamo sempre parlato di spirito. E quando definiamo la nostra filosofia come spiritualistica, noi diciamo *spiritualismo assoluto*, che è cosa ben diversa da quello spiritualismo contro cui il positivista ha non una, ma cento ragioni d'insorgere; e che, se prevalesse in Italia, credo anch'io riuscirebbe di grave pregiudizio alla serietà degli studi e della vita superiore. Non è il luogo questo nè l'occasione di chiarire in che consista la differenza; perchè questa differenza risulta da tutta l'esposizione dello spiritualismo assoluto che noi andiamo facendo da parecchi anni nei nostri scritti. Si può dire soltanto, che lo spiritualismo assoluto può essere assoluto soltanto in quanto risolve la sostanzialità, che è come dire la trascendenza astratta dello spirito, nella concretezza della sua vita storica: che è poi quella realtà immanente che i positivisti affermano di contro alle entità metafisiche degli spiritualisti.

Se positivismo vuol dire, come pure vuol dire, negazione della metafisica, e se, d'altro lato, per metafisica s'intende quella che fu combattuta e veramente distrutta da Kant, anche noi siamo stati sempre positivisti. Quella metafisica consisteva nella speculazione di una realtà costruita con puri concetti. Esempio tipico: Dio che, concepito come essere assoluto, non poteva poi non concepirsi come esistente, come uno, come tutto, ecc.; e si costruiva un castello razionale, a priori, che non aveva niente di comune con l'esperienza; e con tutta la sua logicità restava affatto privo d'ogni carattere di certezza. Quest'uso trascendente della ragione fu sfatato da Kant, e i positivisti contro quella forma di speculazione hanno bene il diritto, ormai riconosciuto e consacrato da tutta la filosofia conscia dei risultati della grande critica della ragion pura, di appellarsi all'esperienza, e non voler sapere più di enti che la trascendano, ossia di idee astratte che non siano fatti.

Il torto del positivismo consiste nel non avere nessun concetto filosofico, come, dopo Kant, si deve avere di que-

sti fatti, a cui s'afferra: di quest'esperienza, che pur giustamente contrappone alle astratte entità metafisiche.

Il suo torto, potrei dire, consiste nello stesso errore della metafisica spiritualistica che esso oppugna: tant'è vero che gli estremi si toccano! Il fatto, di cui parla il positivista, è il fatto naturale, un fatto cioè che lo spirito si trova innanzi senza ch'esso gli abbia dato origine, e che perciò deve subire; e l'insieme dei fatti così concepiti, come effetto ciascuno di causa antecedente, costituirebbe l'esperienza. Ora è chiaro che quest'esperienza passiva non è concepibile senza presupporre qualcosa di diverso dall'esperienza stessa; qualcosa, a cui questa s'impone, e che rispetto a questa è passivo: cioè senz'ammettere quello stesso spirito che per lo spiritualista è attivo, libero, creatore del suo mondo, pur essendo sempre diverso da questo suo mondo così come un corpo mobile è diverso dal suo movimento, e ogni cosa dalle sue qualità; con la differenza, che pel positivista perde la sua attività e libertà e diventa il bersaglio inerte delle forze di una presunta natura estrinseca. E quindi, per questo verso, il positivismo si regge sullo stesso presupposto metafisico dello spiritualismo; sul presupposto dell'ente-anima; di un ente cioè escogitato dalla speculazione che analizza l'esperienza.

Se il positivismo rimanesse fermo nel suo proposito di stare al fatto, dovrebbe riconoscere (come riconobbe già Kant) che il fatto non è un fatto naturale, e perciò non è nè pure un vero e proprio fatto: ma è l'atto spirituale. Non è l'effetto di una causa operante su me, ma è un momento di me stesso: un momento della mia vita, che io non posso trascendere, nè per presupporre un ente che sia il principio di questa vita, nè per presupporre un ente che ne sia il termine (o il principio in senso inverso).

Dunque, fatti, sì, ma fatti intesi in modo che sia reso concepibile io stesso che li affermo: fenomeni, come han detto pure i positivisti, ma fenomeni per davvero, non fino a un certo punto, come diceva quell'altro onorevole. Non si deve dire che tutto è fenomeno, e poi supporre qualche cosa fuori di noi, come fanno i positivisti; o dentro di noi, come fanno gli spiritualisti, di là dal fenomeno. Fenomeno vuol dire, sì, spirito; ma spirito nell'atto di cono-

scere, cioè come conoscenza, non come ragno che stia lì chiuso nel suo buco in attesa delle mosche che incappino nella sua tela. E però stiamo dicendo, da anni ed anni, storia, storia, storia! E però non crediamo di aver dato macchina indietro rispetto a tutto quello che di bene può aver fatto il positivismo, come richiamo al positivo, al concreto, al determinato, e caccia alle vuote e boriose generalità, ai presupposti arbitrari quanto comodi, all'artifizio, al belletto, alle vane forme, alla ciarlataneria, alla rettorica, al falso idealismo, ecc.

Ma il nostro positivismo doveva conservare il bene, non il male, del vecchio positivismo. E perciò siamo schierati in battaglie contro di questo: anche una volta l'errore, come diceva il vecchio Leibniz, stava in ciò che si negava, non in ciò che si affermava. E conservando e rinnovando in una più profonda veduta la parte positiva del positivismo, il nostro avversario, quello che abbiamo voluto combattere e pare che abbiamo vinto, è il posivitismo negativo: quello che non aveva occhi per vedere, per così dire, la stessa fenomenalità del fenomeno, la storicità della storia, e insomma la spiritualità de' fatti, a cui si appellava.

Vero è che della nostra vittoria par che s'avvantaggino anche altre schiere di avversari del positivismo, che nel giornalismo e nella politica, nella letteratura e nella filosofia fan la voce grossa contro il positivismo in nome di certi diritti dello spirito, a difesa dei quali pullulano molti brillanti paladini. Coi quali noi non abbiamo avuto nulla di comune. Quando nel 1903 lessi a Napoli una prolusione sulla *Rinascita dell' idealismo*, un critico fogazzariano, con le migliori intenzioni, salutò in me un cavaliere dell'ideale; ma io fui dolente di non poter accettare la bella onorificenza. Quando nel 1907 sostenni in un congresso di professori la necessità dell'insegnamento religioso nelle scuole elementari, non ebbi altre voci di consenso se non da parte di alcuni ferventi cattolici, ai quali la lealtà non mi permetteva di associarmi. E in tante e tante altre occasioni c'è stato qualcuno non bene avvisato, il quale ha creduto che da me o dal Croce si volesse tornare all'antico; ma è stato sempre un equivoco. Chi ha letto la lunga rassegna da me fatta dei filosofi platonici e dei positivisti italiani della

seconda metà del sec. XIX, sa bene che io, contro lo spiritualismo dei primi, sto coi secondi; benchè non mi accontenti poi di restare in loro compagnia; e sa che contro la filosofia di cartapesta dei Mamiani e compagni, io ho altamente sinceramente lodato il naturalismo di Roberto Ardigò.

Ora quella filosofia di cartapesta torna a far mostra di sè qua e là in Italia, e noi non ce ne curiamo, perchè per noi non esiste più, dopo le tante critiche con cui l'abbiamo sfondata, sotto altri nomi. A Firenze, senza più uno scrittore dell'ingenuità e della grazia di Augusto Conti, continua a insegnarsi; e ha una rivista [1], che continua la tradizione della *Filosofia delle scuole italiane*, per quello stesso ristretto pubblico indifferente a ogni vivo e reale interesse spirituale, ignaro dell'interno sviluppo della storia della filosofia, e desideroso di una filosofia che non urti le comuni credenze e non scomodi le più pigre intelligenze. Vive, vivacchia come può, una filosofia di cartapesta: cioè, non vivacchia nemmeno; ma se ne sta lì, esposta alla venerazione dei fedeli, beati di vedersela ancora innanzi dopo più di duemila anni ch'è nata, benchè invecchiata e tarlata orribilmente e rattoppata con pezze del più volgare positivismo. Giacchè questa scuola, che si professa spiritualistica, parla sempre di fatti, che salta poi con la più agile disinvoltura. Vuole il vecchio Dio, antropomorficamente concepito, ma lo vuole creatore; e creatore nel tempo. Crea egli p. e. le anime umane, che son tante monadi, forme sostanziali, che nascono perciò, ma non morranno. E non fa soltanto questo, beninteso: crea e sostiene il creato con una creazione continua; ma nessuno penetrerà negli abissi de' suoi consigli, e l'uomo si deve contentare, intorno ai più alti problemi, di semplici, timide congetture. E le sfere della realtà son due, e una è di là dell'esperienza, dove sarà compiuta la giustizia e la razionalità del mondo, e dove l'anima passerà con una specie di corpo (come voleva pure S. Tommaso). Quindi l'uomo continua a esser concepito come un « compositum », proprio come nel medio evo, anzi al tempo dei Pitagorici e de-

[1] L'aveva dodici anni fa, quando queste pagine furono scritte.

gli Orfici. Concezione dualistica, che non impedisce, per altro, al malaccorto filosofo di sentenziare positivisticamente: « È una vera e propria illusione credere di potere eliminare il rapporto causale tra spirito e corpo, quando è possibile constatarne le prove ad ogni momento »[1]; senza avvertire che la duplicità postulata delle sostanze deve per necessità ricondurlo al problema cartesiano da lui rifiutato anche nella forma che esso prese in Spinoza.

Questo spiritualismo, com'è ovvio, ristaura, col vecchio Dio e la vecchia anima, la finalità della natura: e non, com' è ovvio, del pari, nel significato critico kantiano, ma nel senso realistico aristotelico. Giacchè Kant è spacciato con la maggior facilità di questo mondo; e senza nessun sospetto di quel che importi l' idealismo trascendentale, si dà per provato il realismo. Provato, provatissimo, quando si osservi « che la fede che ho nel valore del mio pensiero, consiste appunto nella certezza che la verità da me pensata non è tale in virtù di questo atto fuggevole che l'afferma, ma sussiste anche indipendentemente da esso »[2]. Che diamine! Se distinguiamo tra subiettivo ed obiettivo, ci deve essere bene un perchè; e l'oggetto non solo ci riporta fuori del soggetto particolare e transeunte, ma fuori di ogni soggettività, e però in quella natura, che preesistette all'uomo e alla mentalità umana, e s' informava intanto alle categorie, con cui si rende intelligibile alla mente umana; categorie perciò identiche alle f o r m e aristoteliche, alle i d e e platoniche. E così si dà di frego non pure a Kant, ma a tutta quanta la filosofia dal sorgere del Cristianesimo in poi. Ma, viceversa, Platone s' impasticcia col positivismo ultima moda; perchè si distingue tra categorie e categorie: le une primitive e però a priori, le altre derivate, « per l'attività del pensiero che dal mondo empirico si sforza di trarre un mondo più conforme alle sue esi-

---

[1] V. l'art. di F. DE SARLO, *Idee intorno all' immortalità dell'anima*, nel v. *Verso la fede*, n. 4 della *Bibl. di stud. relig.* ed. dalla Dir. della Scuola Teologica. Battista, Roma, 1913, p. 22.

[2] V. l'opuscolo del prof. ANTONIO ALIOTTA, *Linee d'una concezione spiritualistica del mondo* (estr. dalla *Cultura filosofica*) Fir., 1913, p. 13.

genze ideali »[1]; e Platone, poveretto, è obbligato ad andare a braccetto con Protagora (quello del *Teeteto*): « Non vogliamo sostenere che il contenuto sensoriale non abbia alcuna realtà. Date quelle condizioni interne ed esterne all'organismo psico-fisiologico, accadono realmente quei fatti che sono sentiti; ciò che la sensazione mi rivela, è un momento reale della vita dell'universo. L'aspetto sensibile delle cose non è un' illusoria parvenza, ma è la realtà stessa come esiste in quel momento, in quell' insieme di rapporti che le dànno quella fisonomia particolare »[2]. E non importa se a questo modo il realismo se ne va a gambe levate. Mamiani non avrebbe mai fatte di queste incaute contaminazioni; perchè quell'adoratore del divino Platone aveva ben altra famigliarità con gli antichi maestri della filosofia).

Comunque, per quanto imbruttita e peggiorata, è pur sempre la vecchia filosofia, già ammazzata in Italia ancora una volta dal positivismo, e contro la quale il positivismo avrà sempre ragione di levarsi su, e dirle: — Sta' in pace tu, che se' morta. — A quella filosofia potranno certamente far capo clericali e spiritisti e quanti altri s'affannano a torcer lo sguardo dalla realtà della vita, per ricacciarsi nel vuoto delle vane immaginazioni, che facilmente obbediscono alle aspirazioni degli animi inconsci della propria dignità, quale efficacemente s'afferma nella concretezza del mondo: dove l' ideale non vive se non col suo limite, come non si stancò mai di predicare uno dei nostri maggiori maestri: Francesco de Sanctis. Il quale, appunto perciò, come tutti ricorderanno, fece buon viso al realismo (non quello però degli spiritualisti pseudo-platoneggianti!), al positivismo e anche al naturalismo: voglio dire, appunto perchè era un idealista, o, se si vuole, allo spirito che c' è già, ma all' idea, o, se si vuole, allo spirito che eternamente si realizza. E con lui, contro lo spiritualismo imbalsamato di certi filosofi, siamo pronti a gridare occorrendo: Viva il positivismo!

1914.

---

[1] *O. c.*, p. 42.

[2] Pag. 20. Cfr. il *Teeteto* 152 a-c. 153 e 154 d, 155 e 157 c.

X.

IDEE OSCURE DI UN FILOSOFO SPIRITUALISTA

Francesco de Sarlo ha raccolto in un grosso volume otto saggi, e li ha intitolati: *Il pensiero moderno*[1]. Ma nessuno degli otto saggi ci dà il pensiero del De Sarlo, nè intorno al principio della filosofia, nè su nessuna questione filosofica speciale. D'altra parte, l'autore, nella prefazione, dice di aver avuto in mira « soprattutto di indicare nettamente — facendo la critica dei vari indirizzi — la posizione da *lui* assunta di fronte ad ognuno di questi ». E questo, tranne il « nettamente », è vero. Infatti, discorrendo di molti e svariati indirizzi della filosofia contemporanea (non propriamente m o d e r n a, come l'autore dice fin dal frontespizio), il De Sarlo, più che illuminare cotesti indirizzi, alla cui piena intelligenza e illustrazione occorrerebbero doti di cultura e di mente a cui egli notoriamente non pretende, non fa che mettere in luce il proprio atteggiamento di fronte non solo agl' indirizzi presi in considerazione, ma, in generale, a tutta la filosofia.

Nettamente, no. Perchè per la nettezza del pensiero sarebbe indispensabile che l'autore riuscisse ad esprimersi con chiarezza: qualità che non brilla di certo in uno scrittore che scrive, tanto per prendere a caso un esempio tra mille, in questo modo: « Naturalmente, quando si parla di realtà, occorre ben distinguere i due sensi in cui essa può esser presa: vi è un senso più largo in cui s' identifica con va-

[1] FRANCESCO DE SARLO, *Il pensiero moderno*, Palermo, Sandron, 1915.

lidità obbiettiva, e in tal caso è reale tutto ciò che sussiste indipendentemente dall'atto che l'afferma e lo pone; e vi è un altro senso in cui la parola realtà serve a indicare una forma di esistenza per sè stante atta a produrre effetti esplicantisi nel tempo. Ora, sia presa in un senso o nell'altro, la realtà richiede sempre appagamento completo e definitivo della ragione »[1] (p. 201). Ma per la nettezza sarebbe necessario sopra tutto determinare le proprie idee in modo da non essere costretto a dire e a disdire, come fa il De Sarlo, e nelle questioni più fondamentali. Se gli si domanda infatti: — Prima di tutto, poichè il vostro volume è consacrato tutto a schiarire la vostra posizione nella filosofia, che intendete voi per filosofia? — egli vi dovrà primieramente rinviare al discorso inaugurale qui ristampato su *I compiti della filosofia nel momento presente*, dove appunto si propone di dimostrare qual sia l'ufficio proprio della sua scienza; e qui vi dirà (p. 82) che « la filosofia, come esplicazione feconda di pensiero, non può essere che riflessione critica sulle varie forme della conoscenza umana. La scienza che giunge ad intendere, a valutare, a sottoporre a critica se stessa, ecco la filosofia. La filosofia oggi non può essere che *dottrina e critica della scienza umana* » (il corsivo è dell'autore). — Bene, direte voi, il De Sarlo è un neokantiano. La sua dottrina della scienza non si può nemmeno raccostare a quella di Fichte, perchè egli insiste nell'indicare come u m a n a la scienza, cioè la logica, nella cui dottrina fa consistere la filosofia. Egli infatti continuerà: « Le costruzioni sistematiche non fondate sopra una larga base di conoscenze positive, i romanzi metafisici più o meno complicati non son fatti più per noi. Le concezioni generali sulla realtà ultima, sulla costituzione dell'universo, se non sono un portato necessario della critica delle conoscenze positive, e delle esigenze della ragione non hanno valore di sorta ». E ancora (p. 84): « Il compito della filosofia che io son venuto finora determinando non è di quelli che possono suscitare caldi entusiasmi o che possono essere rivestiti dei più vivi

[1] Forse si tratta qui di un errore di stampa per « dalla ragione ». Ma, *della* o *dalla*, l'enigma è sempre forte assai.

Qui
scienza

colori della fantasia. Tale compito può sembrare fin troppo modesto! Ma la filosofia non può, non deve presumere di decifrare il *mysterium magnum* dell'esistenza!... Le grandi costruzioni non fondate su larga base empirica ci lasciano ormai freddi ed indifferenti », ecc. Questo è il notissimo linguaggio dei neokantiani, con qualche accento positivistico. Qui evidentemente è negata la metafisica; e la filosofia che non è critica dell'empirico conoscere, non adempie se non ad una funzione, per usare le parole stesse del De Sarlo « sistematrice ed organizzatrice delle cognizioni a varie fonti attinte » (p. 85). Ma, insieme con questo discorso inaugurale, l'autore, tra gli altri scritti, ristampa un articolo sui *Diritti della metafisica;* e in questo articolo chi credesse di aver già capito come il De Sarlo intenda la filosofia, non trova già contestati e confutati, ma difesi i diritti della metafisica. Trova che per l'autore « ciò che importa in ogni caso tener presente è che il problema vero della filosofia è il problema della realtà ultima e definitiva » (p. 200). Il rovescio, insomma, di quel che s'era detto prima: e che non è una semplice proposizione buttata lì, ma una tesi, di cui si discorre con ogni larghezza per più di cento pagine.

Qui realtà

Dunque, la nettezza, propriamente, non c'è. Nè si può dire che nel discorso inaugurale l'autore bensì, parlando a un pubblico più inclinato ad apprezzare il sapere empirico che il filosofico, attenuasse il suo concetto metafisico della filosofia, e che invece il suo pensiero sia poi nettamente manifestato in questo saggio sui *Diritti della metafisica*, più sincera e rigorosa espressione de' suoi convincimenti. Ahimè, la nettezza è sempre un desiderio impossibile a soddisfare nelle pagine del De Sarlo. Il quale conchiude il citato scritto asserendo cose di questo genere (p. 308): « Certo, la determinazione del significato della realtà risponde ad un bisogno fondamentale dello spirito; ma essa ha valore solo nei limiti in cui non fa forza nè si sostituisce ai fatti ed ai dati empirici ». Dove la metafisica deve rispondere a un bisogno fondamentale ecc., ed è messa sullo stesso terreno delle scienze dei fatti e dei dati empirici: e cioè si afferma e si nega a un tratto:

« Ciò che oggi deve essere assolutamente riconosciuto è che la Ragione posta nel fondo della realtà, sa e deve sapere cose che la mente finita non potrà mai penetrare ». Dunque, agnosticismo? « Se l'agnosticismo ha torto nell'ammettere misteri in sè stessi inconoscibili, non ha torto affatto quando insiste sulla necessità di distinguere il mondo com'è per la Mente assoluta e il mondo come appare agli spiriti finiti, i quali sono costretti a considerarlo attraverso le varie forme di esperienza sensoriale ». Ma chi potrà mai capire qual torto si attribuisca qui all'agnosticismo? Se il mondo è quello che conosciamo attraverso l'esperienza sensibile, e il mondo della mente assoluta è un altro, il mistero c'è tanto pel De Sarlo quanto per il più netto agnostico: e già l'agnosticismo più assoluto è posto con la posizione di una mente finita accanto a quella infinita o assoluta; e che significherebbe, del resto, l'agnosticismo senza i misteri? O vorrà dire che i misteri inconoscibili dell'agnostico non sono inconoscibili in sè, perchè sono conoscibili per la mente assoluta? Ma è ovvio che l'agnosticismo non può parlare se non dei misteri che son tali rispetto alla mente umana; e questi misteri, per definizione, escludono la possibilità di ogni conoscenza. L'autore soggiunge: « L'universo può e deve essere, nella sua intima essenza, razionale, ma solo frammenti di tale razionalità riescono chiari alla mente umana ». Dunque, razionalista? Non è possibile, ammesso il mistero. Ma come può essere razionale il mondo nella sua unità, se la sua razionalità (cioè la sua intelligibilità alla stregua della ragione) è solo frammentaria? Chi può veder chiaro in tutto questo? Chi può dire a quale metafisica riconosca un diritto il De Sarlo, se il mondo, di là dal quale vede addensarsi l'ombra del mistero, è, secondo lui, il mondo che siamo costretti a considerare « attraverso le varie forme di esperienza sensoriale », ossia il mondo del sapere empirico? Egli continua bensì ad affermare che ci sono esigenze, in virtù delle quali « è possibile oltrepassare la sfera della cognizione empirica, distinguendo tra apparenza e realtà, e insieme concepire il soprasensibile nei suoi tratti essenziali »; ma, immediatamente dopo, affrettandosi a tenere bene distinta la « nuova metafisica razio-

nalistica », da lui vagheggiata, da quella che egli dice metafisica idealistica (che egli stesso, beninteso, *fingit creditque*), dice che « la prima attribuisce alla mente umana il compito di rispecchiare, per quanto è possibile, la struttura della realtà, senza perder però mai di vista che questa, esistente per sè, si presenterà sempre come qualcosa di diverso e, in un certo senso, di opposto all' intelletto indagatore »: che è il presupposto infatti della scienza empirica.

Nettezza, dunque, no. Ma in questi oscuri, incerti e ambigui tratti dell'atteggiamento mentale del De Sarlo si può scorgere il carattere di tutte queste sue esercitazioni nel campo della filosofia, e, se si vuole, della sua filosofia. Che è, come dissi altra volta [1], quella filosofia di cartapesta, propria dei ben pensanti che si contentano di alcune dommatiche proposizioni tradizionali vuote di contenuto, non pure critico e razionale, ma anche morale, religioso e spirituale, in genere, senza vero e profondo interesse per la vita e per la scienza, e stimano di potere con gli argomenti del senso comune, che, trasportato violentemente nella filosofia, è certamente cosa ben diversa, come disse il Manzoni, dallo stesso buon senso, disfarsi d'ogni sorta di speculazione filosofica. Giacchè non bisogna credere che il De Sarlo, professandosi spiritualista, dualista, teista ecc., consenta con certi sistemi filosofici nella loro struttura razionale, o voglia costruirne uno suo, in cui trovi maggiore appagamento il suo spirito: egli si contenta di asserire, e questo gli basta. Chè innanzi al vero filosofare, aombra subito, e dà addietro. E il suo difetto di chiarezza ha la sua radice appunto in questa incapacità di elaborare un vero e proprio concetto filosofico.

Con invidiabile ingenuità egli vi dirà: « Il fatto è che la questione gnoseologica non può essere trattata che ad una condizione, a quella, cioè, che si prescinda da qualsiasi veduta metafisica e che pertanto si muova da ciò che, essendo un fatto dell'esperienza interna, non può non essere ammesso da chiunque » (p. 129). Che è criterio vali-

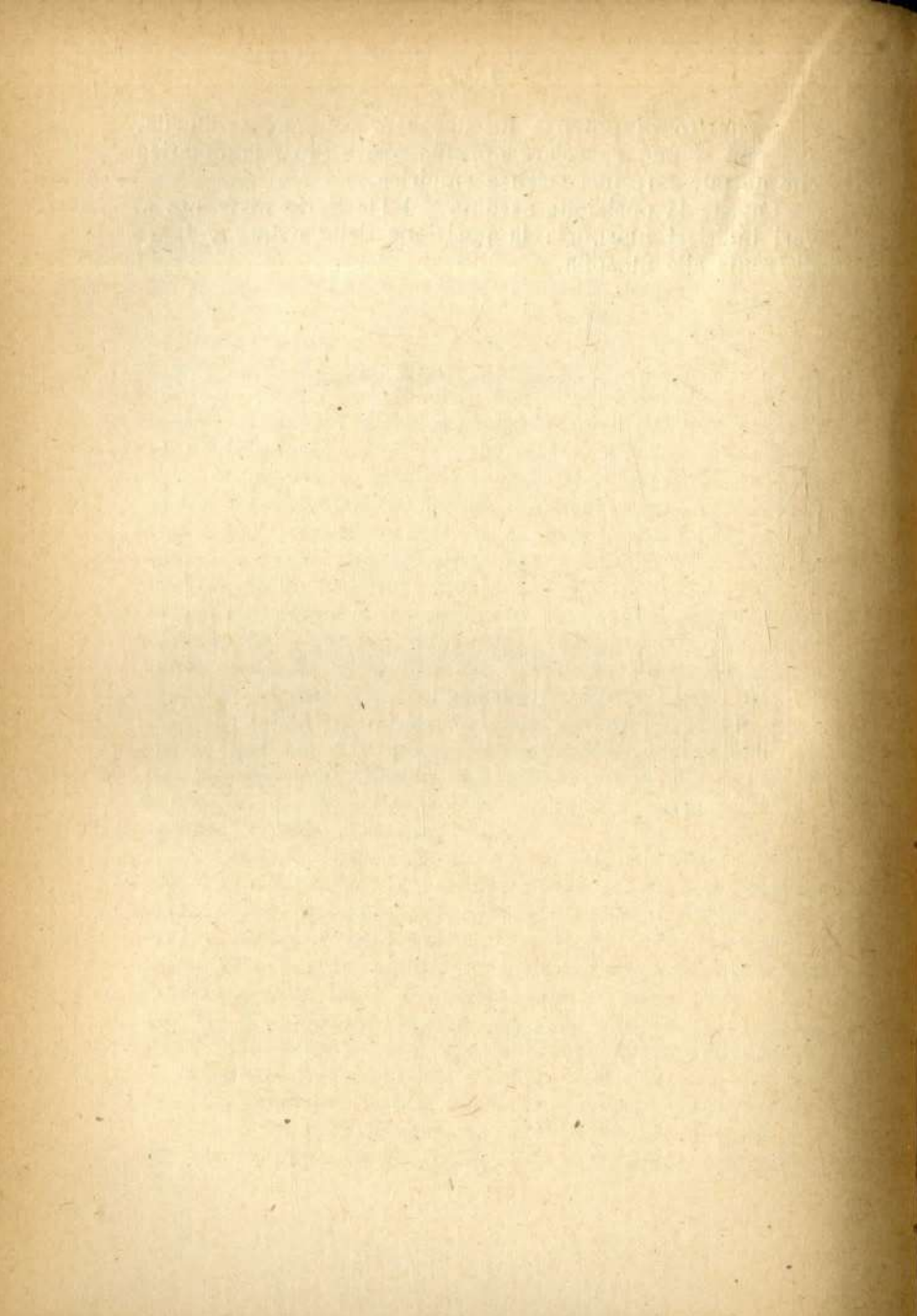
[1] Vedi sopra: *Il torto e il diritto del positivismo*, pp. 128 sgg.

dissimo del senso comune, ma sproposito enorme in filosofia, che parte dal dubbio intorno a tutti i fatti, che non siano altro che fatti. La stessa funzione conoscitiva è un dato, secondo il De Sarlo (p. 130). Ciò che si può dire certamente pel senso comune; ma è una proposizione priva di senso per chi abbia letto almeno quel libro che lo stesso De Sarlo dice citato da tutti, ma noto a pochissimi, la *Critica* di Kant: e non può ignorare che il dato è termine correlativo al conoscere, che non si può dire perciò dato. La trascendenza della realtà al conoscere è anch'essa, evidentemente, un punto inconcusso del senso comune: e l'autore ci dice apertamente che non può provarsi nè a posteriori nè a priori; ma, egli conchiude, è un fatto, un dato ultimo (p. 130). Ma come? C'è un fatto di cui si possa dire che « non può essere provato mediante una forma di osservazione o di esperimento », come voi dite di cotesta trascendenza? Ma il fatto è dato di osservazione, e da questa provato. — Pel senso comune, la rappresentazione è immagine di una realtà estramentale. Ma questa ingenuità del senso comune il De Sarlo pretende portarla nella filosofia, e vi dice senza scomporsi che « la mente, non contenendo la realtà come tale, nè identificandosi con essa, non può arrivarvi se non attraverso qualcosa che rappresenti o sostituisca la realtà medesima » (p. 135). Sicchè, oltre la realtà (!), ci sarebbe la mente, che perciò non esisterebbe; e qualche altra cosa ancora, e meno esistente ancora!

L'anima è diversa dal corpo: e anche questo è chiaro per il non filosofo. Ed è anche chiaro che la sua funzione suppone un principio della funzione stessa: l'essere. Ma questo essere è essenzialmente sviluppo e « concepire in modo determinato il principio dello sviluppo spirituale non è facile » ammette il De Sarlo; « ma », soggiunge, « questa non è una buona ragione per negare l'esistenza, tanto più che il concetto di *potenzialità* non trova applicazione soltanto nel mondo psichico: chi sa dire in che consiste la virtualità di un germe organico » (402-3). Conclusione: l'anima come sostanza-potenza c'è, benchè la filosofia non ne possa render conto. E sia. Ma il concetto e la critica

del concetto di potenza ha una storia lunga e difficile, che non si può spacciare appellandosi all'uso dommatico che ne può fare una scienza empirica.

Questa la posizione assunta dal De Sarlo di fronte ai vari indirizzi filosofici: la posizione della mente volgare di fronte alla filosofia.

1916.

XI.

I « PROLEGOMENI ALLA SCIENZA DEL BENE E DEL MALE » DI FRANCESCO ORESTANO

Il titolo biblico è certo una promessa grandiosa: *aperientur oculi vestri; et eritis sicut dii, scientes bonum et malum;* quantunque, in verità, le ultime parole del libro siano disperatamente scettiche: « Il mistero è una condizione permanente della vita; non può quindi non esserlo della scienza. Anzi l'aumento in conoscenza è contrassegnato da un crescente senso del mistero.... Molta più luce può e dev'esser fatta ancora sulla personalità umana; benchè sia ingenuo attendersene la fuga di ogni dubbio, la soluzione di tutti gli enigmi. La scienza deve conquistare intera la storia naturale della vita umana, ma anche attendersi di veder crescere le ombre intorno a ciascuna sua scoperta. La luce più viva dà le ombre più scure ». E infatti la conclusione è questa: che il libro, essendo indirizzato a dirci in che consista propriamente la vita morale, — vita morale, che poi la scienza qui disegnata dovrebbe studiare, — puntando sul concetto del problema morale, come su quello che da ultimo dovrebbe darci la sostanza dell'esperienza morale, si trova infine innanzi all' irrazionale e inintelligibile. Si propone di darci la storia naturale della morale, una pura scienza che si tenga dentro i confini rigidi della pura esperienza; e, dopo aver tentato tutte le vie, è costretto a dichiarare:

[1] FRANCESCO ORESTANO, *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, Roma, tip. L'Universelle, 1915.

« Non tutta la realtà è nell'esperienza Questo ci dice l'esame scientifico più accurato, esaurite le sue più rigorose indagini fra crescenti oscurità e contraddizioni, alla presenza di residui imponderabili che ci sfuggono. Altra volta la scienza era invocata a far piena luce su tutto; oggi essa non fa che adunare prove intorno all'esistenza di un mistero inviolabile » (p. 366).

Veramente, dacchè si parla di scienza, opponendola alla metafisica o filosofia, come fa lo stesso prof. Orestano, quella non è stata mai invocata a far piena luce; perchè la scienza è sorta appunto, nella sua posizione empirica, col postulato di una realtà in se stessa inconoscibile: donde la conseguenza, che essa si dovesse limitare al semplice fenomeno e rinunziare alle essenze. Basta leggere Galileo. Ma la scienza in quanto scienza non può dire: « non tutta la realtà è nell'esperienza » senza superare l'empirismo, e negare quindi se stessa. Giacchè la realtà, tutta la realtà, che è tale per l'empirismo, ossia per ogni scienza che non voglia esser filosofia, è appunto, per definizione, nell'esperienza. E dal confronto dell'introduzione e delle ultime pagine di questi *Prolegomeni* si ha l'impressione che l'autore abbia infilato, senza molto rifletterci, una via, la quale dopo un lungo andirivieni l'ha ricondotto (senza che egli se ne sia accorto) al punto di partenza: e che ciò sia avvenuto per non aver considerato fin da principio che la vita morale, nel suo intrinseco, come posizione di valori, soluzione di problemi morali, non è un fatto empirico, di cui si possa fare la storia naturale. Codesta vita è scelta, come avverte da ultimo l'Orestano, libertà, creazione (« atto, che noi diciamo creativo nel senso del valore ideale che mira a realizzare, mentre può essere distruttivo nel senso biologico », p. 366); e però proporsela ad oggetto di una scienza empirica, descrittiva, di pura analisi di fatti, come un fatto della natura, è impresa contraddittoria, e tanto razionale quanto sarebbe quella di pigliare il treno per raggiungere il pianeta di Marte!

Dunque, altro che *sicut dii scientes bonum et malum*. Che cosa sia il bene non lo sappiamo, e temo che, continuando a scavare nel campo di questi *Prolegomeni*, non

se ne verrà mai a capo. E non sapendo il bene, parrebbe non si dovesse sapere nè anche il male, per la vecchia ragione aristotelica che una è la scienza dei contrari. Vero è che l'Orestano è d'altro avviso: « La scienza del male e la scienza del bene non coincidono », secondo lui: « una cosa è scegliere l'alternativa di fare o non fare del male, altra cosa è conoscere e praticare le inesplorate e imprecisabili vie del bene » (298). Così l'Orestano, distinguendo tra scienza del male e scienza del bene, può, pur dopo avere ancora una volta criticato la formula kantiana della legge morale, riconoscere a quella formula una « funzione euristica massimamente determinata, positiva e feconda, quando si tratti di formulare e proclamare dei comandi *proibitivi* ». Ed è questa, egli dice, « la genialissima, profondissima intuizione su cui poggia la scoperta kantiana: il male, elevato a principio di una legislazione universale, distrugge se stesso; e non solo per una contradizione logica, come Kant diceva, ma per una impossibilità pratica (*oppositio realis*). Per male bisogna qui intendere tutto ciò che nuoce alla vita e al suo libero incremento in ciascuna personalità » (295). Ma io mi permetto di osservare, che questa definizione, con tutti gli schiarimenti che l'Orestano aggiunge qua e là, ha un contenuto solo in quanto si dà un contenuto al concetto di quel che nuoce alla vita; concetto che, a sua volta, può avere un contenuto ad un patto: che cioè si tenga conto di quel che si debba intendere per vita. Ora se per vita si ha da intendere quel che vuole l'Orestano stesso quando cerca di definire il suo concetto del valore, ossia « l'unità di misura dei valori.... la massima misura umana della realtà e del valore » (pp. 216, 218) in guisa che valutazione sia « opera di vita e nel valutare si continui.... la creazione naturale » (219): e se questa vita, quando si è bene esaminata e pesata, bisogna pur riconoscere che non è semplice vita, per confessione dello stesso Orestano, malgrado la sua ripetuta protesta di fare fisica e non metafisica; perchè « il momento essenziale di tutto il processo si ha nella r i f l e s s i o n e, nel ripiegarsi della coscienza su se stessa, della vita sulla vita »; e se insomma la vita dell'Orestano è « la vita che pensa se medesima e sceglie i

propri modi di essere »[1] (223); — è evidente che non si può sapere che cosa sia il male, senza sapere che sia il valore, e che sia il bene. E allora non si vede in che modo le due scienze possano coincidere in una sola, come, del resto, dice il frontespizio del libro e come disse il serpente.

Forse il prof. Orestano ha creduto che, parlando della vita in rapporto al male, si possa parlare di una vita già esistente; e quando si parli invece della vita in rapporto al bene, si tratti di una vita da creare: di modo che la vita avrebbe due significati diversi secondo che si tratti di proteggerla dal male, o di promuoverne l' incremento. Infatti egli distingue il problema morale in due problemi: uno concernente la morale sociale, o, come anche dice, morale economica; e l'altro, la morale personale. La morale economica non è poi altro che il diritto, « morale codificata nelle leggi dello Stato, una etica munita di sanzioni legali »: la quale non crea la vita, ma la protegge, in quanto la vita già s' è costituita in un certo sistema d' interessi. È chiaro che questa morale ne presuppone un'altra, che sarà la vera e sostanziale: la quale verrà ad essere non soltanto la base della prima, ma anche il lievito: la morale e l e t t i v a, della personalità libera, la quale, dice l'Orestano, sarebbe poi « il fatto morale integrale » (347). Giacchè, insomma, se la vita non c' è, non nasce il problema della sua conservazione. — Ma, anche qui (a parte ogni discussione intorno al rapporto tra diritto e morale supposto dall'autore) a me pare che con un po' più di riflessione l'Orestano si sarebbe accorto, che quest'altro criterio di distinzione fra male (proibito dal diritto) e bene (comandato dalla morale) non regge. La vita che si protegge non può esser mai, rigorosamente pensando, la già esistente; perchè — mi servo di un'analisi dello stesso Orestano fatta a proposito della morale elettiva — la già esistente è già scelta; e « scegliere vuol dire rinunziare. E poichè ogni scelta è, per quella parte di tempo, cioè di vita, che ha impegnata, irrevocabile, ogni rinunzia è defi-

---

[1] La vita che riflette sulla vita (mi permetto di avvertirlo in nota) non è vita, ma spirito; e non vedo la ragione di non chiamare le cose coi nomi loro.

nitiva. Può il soggetto rifare le sue scelte, ma per l'avvenire, non per il passato. Il nostro bene e il nostro male sono eterni. *Quod factum est, factum non esse non potest.* La vita non si ripete » (p. 362). Dunque, proteggere la vita, non può significare conservare quella che c'è, poichè, se essa è stata realizzata, non si realizza più, e conservarsi non potrebbe altrimenti che realizzandosi; ma garentire quella che dev'essere: ossia volere, scegliere. Sicchè negare il male, non può essere altro che volere il bene.

Ma « l'approvazione di un'azione non implica necessariamente una disapprovazione altrettanto precisa ed energica dell'azione contraria; nè, viceversa, la disapprovazione ecc. L'alta ammirazione che suscita un atto eroico non ha per suo giudizio complementare una disapprovazione altrettanto vivace di quegli atti, che eroici non furono; e la violenta e giustificata negazione del delitto non ha per suo necessario correlato l' indicazione perentoria di un atto di amore o di sacrificio » (234). Ebbene: questa osservazione non è esatta, e nasce da un'analisi di concetti insufficiente. L'eroismo, come ogni bene di supererogazione, come dicono i teologi, non è un bene la cui semplice negazione sia male, se non in quanto vien giudicato astrattamente e non dal punto di vista del soggetto che ha scelto e quindi creato quel valore che — per parlare il linguaggio dello stesso Orestano — è appunto la sua vita, il suo stesso essere, in funzione del quale soltanto è possibile giudicarlo; e intanto altri lo giudica esattamente, o valuta, in quanto partecipa di quella vita. Sicchè, distrutta la barriera tra l'obbligatorio e il supererogatorio, ogni valutazione non può essere positiva senza essere negativa, e viceversa.

Il che, per conchiudere, non vuol dire che, sapendo il male, noi sappiamo infatti che cosa sia il bene; ma il contrario: che cioè, non sapendo che sia bene, non possiamo dire veramente nè anche che sia male. Non possiamo dirlo perchè, ripeto, s'è presa una via che non conduce alla meta. E tutti i propositi programmatici con cui l'Orestano s'è messo all'opera, intorno alla opportunità di una pura scienza della morale, che tratti tutti i sistemi

filosofici alla pari d'ogni altra intuizione della vita etica, come semplici materiali di studio, spassionatamente e imparzialmente, con l' intendimento di costituirsi, allo stesso modo d'ogni altra scienza come esperienza pura, limitando il proprio ufficio alla descrizione esatta della fenomenologia morale, abbandonando la ricerca delle essenze e delle cause, sostituendo a queste il concetto di funzione, e facendo uso del calcolo per sottoporre a misura i fatti morali; tutti questi propositi (della maggior parte dei quali l'Orestano, com'era naturale, si dimentica per via, salvo che non si riservi di recarli in atto nella *Scienza*, che succederà ai *Prolegomeni*)[1] non potevano dare grande affidamento a chi conosca la natura dei fatti spirituali che, almeno da Kant in qua, si sa non essere contenuto di esperienza; e nè anche di quella pura, di cui parla anche l'Orestano. Il quale, tentata dapprima la definizione dei fatti morali, prima di venire a tentare la determinazione del problema morale, che è la seconda e ultima e, senza paragone, la più breve parte del libro, con l'esito che s' è veduto, si ferma a lungo su una trattazione psicologica del soggetto della vita morale, della valutazione ch'esso fa, del meccanismo della sua azione e dell'origine delle leggi a cui questa vien subordinata. Tutti argomenti, evidentemente, che possono considerarsi se mai come preliminari allo studio, anche semplicemente descrittivo, del fatto morale, ma non pertinenti a tale studio.

La definizione dei fatti morali con le sue distinzioni dai fenomeni religiosi, giuridici, estetici, economici, già per lo stesso Orestano non ha nè può avere, così sul principio, altro valore che euristico. E si può quindi aspettare a vedere che cosa verrà trovato alla luce di cotesti concetti, che ora presterebbero il fianco a troppe obbiezioni. Io voglio fare ancora una sola osservazione intorno alle indagini strettamente scientifiche che l'Orestano butta in faccia, sto per dire, agli spregiati filosofi, creatori di miti, e vittime di verbali tautologie piene di vento, rei di saltare

[1] Aspetto principalmente col più vivo interesse la prova della fecondità dell'applicazione del concetto matematico di funzione e del calcolo.

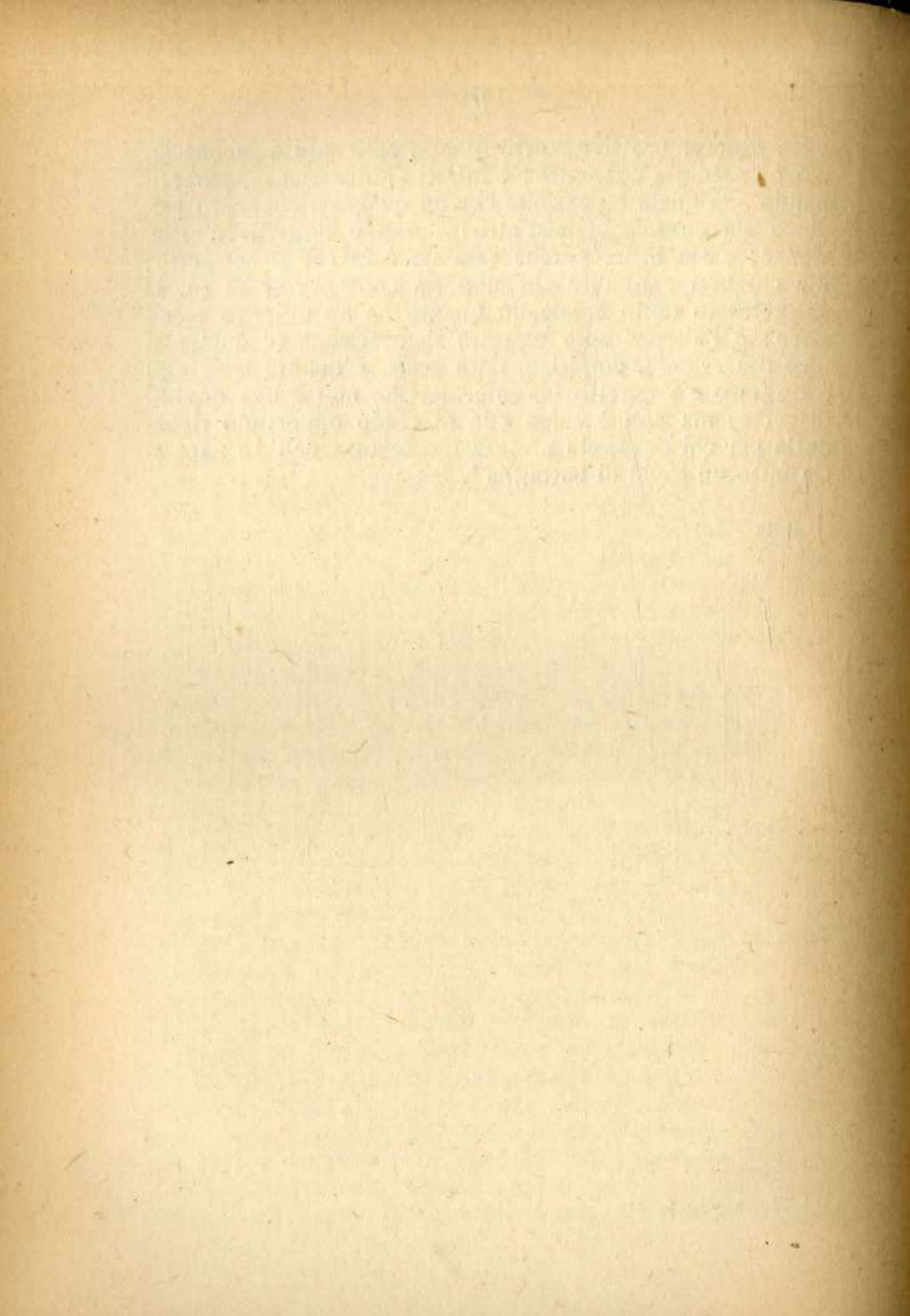
i problemi, di sbrigarsi alla lesta delle difficoltà, di veder chiaro dove non è che buio, ecc. ecc. Al soggetto della vita morale di questi filosofi, egli contrappone il concetto di una personalità « vastissimo e intricatissimo sistema, di cui la coscienza.... non è che una sezione, incompleta anche come tale »; il quale comprende « non soltanto molteplici ordini di funzioni e attività relativamente autonome e in reciproca inerenza fra loro: organiche, inconscie, subconscie, concoscienti e coscienti; ma presenta una composizione multipla e pluricentrica, di cui ciascuna parte è rispettivamente in continua trasformazione » (188-89) e « da questa oceanica vastità, complicazione e instabilità di processi emergono i valori umani » (ivi). E sta bene. Ma nello stagno di cui parlava Leibniz c'era almeno un'entelechia, una *monas monadum*, o monade centrale: in quest'oceano, che pure si dice sistema, chi sistema e fa la sintesi? Giacchè, a parte che il soggetto dev'essere uno per la scelta o l'azione morale, il soggetto stesso, anche empiricamente, è uno, a giudizio dell'Orestano. Esso non è l'universo con cui (se si dovesse senz'altro mettere insieme tutto ciò che sta insieme, nella sua inorganica molteplicità) non ci sarebbe ragione di non confondere l'individuo a cui l'Orestano si ferma. Egli dice: « Questo sistema ha un fondamento trascendentale, da cui procedono le sintesi dell'esperienza, le quali però non ci autorizzano neppure a indurre se l'io trascendentale sia una vera e propria unità.... La constatazione cartesiana: *Cogito ergo sum* vale per ogni singolo atto di pensiero, ma non si può estendere alla totalità del pensiero concepito come una sola unità, se non per una ipotesi metafisica arbitraria » (188). — Periodi, in verità, alquanto astrusi, bisogna confessarlo: perchè, come intendere che la sintesi empirica possa autorizzare a indurre quello da cui procede? A pag. 105 lo stesso Orestano ha scritto: « La psicologia ha dovuto riconoscere un limite insormontabile e direi quasi umiliante...., cioè la impossibilità di trattare il soggetto da oggetto.... Evvi in ogni caso un soggetto del soggetto che non sarà mai esteriorizzabile, oggettivabile nell'esperienza, perchè essa ne dipende tutta e sempre. Questa è la rocca inespugnabile del

Kantismo » ecc. E dunque? È stato detto tanto per dire, ripetendo quel che si suol dire, senza annettervi significato? È possibile asserire che tutta l'esperienza dipende dall'Io trascendentale, e ammettere esplicitamente che essa « riceve dall'unità trascendentale dell'io la sua intrinseca unità e continuità » (*ivi*), e venir poi a fantasticare « se la parvenza dell'unità non sia piuttosto un prodotto illusorio della costante medesimezza delle funzioni soggettive, dietro le quali sarebbe egualmente lecito immaginare una pluralità di soggetti trascendentali » (188)? Immaginate quanto volete, ma ricordatevi che di questi soggetti resterebbe poi sempre a base quel che avete detto il « soggetto del soggetto », il vero soggetto: e non vi lasciate sfuggire che la « costante medesimezza » ecc. è un'esperienza che presuppone quella tale unità. E altrimenti, donde il sistema? La personalità? E tutto l'oceano non sarà contenuto dentro un qualunque seno, e sarà una massa d'acqua senza fondo nè sponde?

E se quella tale rocca è inespugnabile, che vale distinguere organico, inconscio, subconscio, conscio, conconscio, e chi ne ha ne metta, se prima di tutto, alla radice, non si mette l'autoconscio? A pag. 177 leggo: « Quando abbiamo passate in rassegna le innumerevoli serie di elementi e coefficienti osservabili che lo compongono, dobbiamo poi sempre, per ottenere l'organismo [e qui nel sistema delle funzioni organiche tutti i processi subbiettivi dall'inconscio al conscio], addizionare ad esse un fattore inosservabile, la vita, *das geistige Band*.... che compone appunto tutti gl' infiniti elementi.... in una sintesi vivente ». Orbene, questo *geistige Band* (che non s'addiziona, se non si è eventualmente sottratto), che altro è se non quell'unità, che poi non si può più ritrovare? E badi l'autore che non la ritroverà mai se l'oppone al conscio, intendendo per conscio, quello che in questa pag. 177 dice « osservabile, analogo a ciò che è visibile e tangibile ». Egli a pag. 169-71 e altrove dice che « l'attività sintetica dell'io.... è inosservabile » e perciò ne fa uno dei primissimi elementi dell'inconscio. Ma questo è assolutamente inesatto; ed è forse la prima origine di quel mistero in cui questa scienza del bene e del male

va a cadere. L'attività dell' Io non solo non è inconscia, ma è l'assoluta coscienza: è infatti autocoscienza, partecipando alla quale è possibile che un qualsiasi elemento psichico sia conscio. Quest'attività non è oggetto d'esperienza; e sta bene, perchè essa ne è invece il soggetto; ma ciò non vuol dire che non sia consapevole di sè. Il soggetto in tanto è tale, in quanto ha ad oggetto sè ed altro: e l'altro è solo oggetto di coscienza (e quindi si dice osservabile, empirico, dato ecc.), e quanto a sè egli è oggetto e soggetto insieme. — Che non è una novità, di certo; ma non è colpa mia se credo opportuno ricordarla per chi di questa pretesa incoscienza dell' Io pare si sia fatto un caval di battaglia [1].

1916.

[1] Cfr. sopra, p. 21.

XII.

UN POETA DEL PENSIERO[1]

Ci sono filosofie che si formolano in poche proposizioni, e che si colgono d'un tratto, non richiedendo se non una certa disposizione di spirito.

La filosofia di un pensatore è, com' è ovvio, tanto più difficile ad intendersi, quanto più è difficile ad esporsi; ma tanto più è difficile ad esporsi, quanto più è filosofica. Giacchè la vita della filosofia è incremento progressivo di determinazioni del pensiero, organizzazione sempre più complessa e complicata di categorie; e col crescere di questa vita della filosofia, cresce insieme lo sforzo che questa richiede da chi voglia impadronirsene: capirla cioè e superarla, o criticarla. Così si spiega il carattere essenziale della differenza tra un sistema e un altro di filosofia; così, a parer mio, si spiega anche ciò che costituisce l'essenziale differenza della poesia dalla filosofia, intese non come funzioni o categorie trascendentali dello spirito, ma come atti concreti della vita di questo nella storia: ossia le tali e tali opere di poesia da una parte, e le tali e tali opere di filosofia dall'altra. Poesia è l'attività spirituale in cui prevale la funzione poetica; filosofia quella in cui prevale la filosofica; ma nell'una come nell'altra lo spirito è la realtà consapevole di sè o pensiero, governato sempre da una legge, che è la sua legge: una volta pensiero imme-

---

[1] ENRICO RUTA, *La psiche sociale: Unità di origine e di fine.* Palermo, Sandron, 1909. Il presente articolo uscì la prima volta nella *Cultura* di Roma, del 1° marzo 1911.

diato, che si arresta alla visione del suo mondo, e significa quel che questo gli detta dentro; un'altra volta, pensiero mediato, che si riflette su se stesso, e si razionalizza indefinitamente, tornando a fare di sè oggetto di sempre nuova riflessione: ogni grado della quale è una categoria implicita nel processo logico del sistema, e quindi uno sforzo da chiedere a chi voglia rendersene conto. Donde, ripeto, un segno estrinseco e quasi materiale della maturità di una filosofia è nella misura di brevità di cui è suscettibile la esposizione di essa.

Altro segno meno evidente, ma del pari infallibile, è l'intensità delle contraddizioni che la travagliano; giacchè, secondo il profondo concetto di Herbart, la filosofia è eliminazione delle contraddizioni del pensiero. Il quale per la natura sua non si contraddice mai; ossia non può contraddirsi se non in quanto non ha coscienza della propria contraddizione. Onde il pensiero contraddittorio in tanto è pensiero (ha valore di pensiero), in quanto è in relazione con la coscienza che lo pensa. E la filosofia erronea, perchè intrinsecamente contraddittoria, s'intende al suo luogo nella storia, ossia apparisce nella sua verità, nel suo valore, soltanto se si ricostruisce dal punto di vista dell'individuo che la costruì; e una poesia (p. e. *La ginestra*), che, filosoficamente considerata, riesce illogica, priva di verità e ripugnante allo spirito, si ristaura nella verità che le compete, se considerata anch'essa con l'anima del poeta, come espressione lirica, si dice, del suo stato d'animo. Stato d'animo, che è poi sempre pensiero, contratto magari in un atteggiamento contemplativo verso il reale.

Questo prologo, che potrebbe essere assai più lungo, era necessario per dare un giudizio equo di un libro, che, pubblicato già da più di un anno, non mi pare abbia attirato l'attenzione che merita; e credo non l'abbia attirata appunto per la oscurità del concetto corrente intorno alla differenza della poesia e della filosofia. Giacchè il libro di cui intendo parlare, ha la forma esterna d'una ricerca filosofica, e vuol essere tale. Se non che, giudicato come ricerca filosofica è male impostato, ingenuo, incongruo, poco concludente; zeppo di erudizione che non informa e non prova; abbraccia troppo e poco stringe; come

costruzione logica, è poverissimo di analisi e di critica metodica. Chi lo apra per cercarvi la dimostrazione filosofica di una tesi, basta ne scorra qualche pagina, se pur non s'adombri già del titolo, perchè si persuada che l'autore non è filosofo, e non può aver fatto opera feconda per la scienza: non può aver distrutto, non può aver edificato nella storia della filosofia. S'aggiunge la circostanza che il nome stesso dell'autore, quasi ignoto nel mondo letterario, non giova in nessun modo all'orientamento del lettore ipotetico, come avviene per scrittori celebri, di cui si sa già a quale luce bisogna guardarne la vera fisonomia. Ma chi è Enrico Ruta?

Eppure, questo libro di filosofia, così poco filosofico, dallo strano e oscuro titolo *La psiche sociale: Unità di origine e di fine*, è un libro vivo, come se ne sono pubblicati pochissimi in questi ultimi anni in Italia: un libro, che se viene alle mani di chi abbia un senso delicato della vita spirituale, non è possibile sia messo da parte come un qualunque lavoro sbagliato. Libro pieno d'errori, certamente, per i filosofi, ma che può insegnare tante cose ai filosofi stessi, se la filosofia non è mera elaborazione astratta e vuota d'ogni contenuto, ma deve pur essa prender le mosse da un'acuta intuizione della realtà. Solo che, invece di essere un concetto, il libro del Ruta è appunto un'intuizione del mondo: un'intuizione, qua e là intorbidata da scorie scientifiche ed erudite, da svolazzamenti incomposti e vani di speculazione scorretta, ma vissuta con calore di passione e trasfusa in una rappresentazione commossa. Il libro del Ruta non dimostra nulla, e tanto meno quello che l'autore si propone di dimostrare; ma esprime con profondità e intimità vera d'accento un mondo poetico di vasto orizzonte, come suol esser quello dei grandi poeti. Ecco questo mondo, come lo raccoglie in brevi termini l'autore stesso, nell'ultima pagina del volume, dove giustifica la forma del suo libro contro un giudizio di un ispido filosofante, che il libro aveva letto manoscritto:

Scrivendo..., avevo davanti all'animo non il solo spettacolo della vita che sboccia dal seno del mondo originario e per virtù d'intima

energia sale fino al fervore creativo del pensiero; non la sola azione di questo o quell'uomo di genio, o la gesta incivilitrice di una data stirpe pervenuta dalla precarietà nomade del proquoio alla santità istituita dei monumenti etici; ma tutta quanta l'opera che alla trasformazione del mondo originario ha profuso la famiglia umana con la veemenza delle sue passioni; della sua passione d'amore, che l'ha indotta a glorificare e divinizzare i figliuoli degli uomini; della sua passione di odio, che l'ha incitata a spegnerli e a distruggerli senza pietà: ma tutta quanta la poesia che ha gonfiato il petto delle genti, e le ha ispirate a cercare la sostanza delle cose sperate e a concretare la preparazione delle non parventi con l'ardore delle menti e delle braccia, a costo di fatica e di sangue.

Si tratta infatti d'uno spettacolo, che lo scrittore ha innanzi e rappresenta, anzi che d'una vera e propria costruzione logica, in cui egli stesso si travagli. È però molto facile coglierlo in fallo nella sua filosofia, di cui egli non procura in nessun modo di rendersi conto. Fin dalle prime pagine, il concetto che vi si accenna della filosofia, che non solo dovrebbe essere, ma sarebbe sempre stata scientifica, e intenta a investigare le leggi della natura, imparandole «dalle particolari dottrine che contemplano le rispettive serie fenomeniche» (p. 17), è una semplice veduta personale, che non si può combattere perchè l'autore non accenna nemmeno su quali ragioni la fonda. — È un'ingenuità del pari inconfutabile, perchè ingenuamente innocente e al di qua di ogni scepsi filosofica, l'argomento a cui subito dopo crede potersi appoggiare, contro ogni dubbio intorno all'esistenza delle cose oggettive: «La geognosia, dimostrando che la massa terrestre e quindi tutti i corpi celesti esistevano prima che qualunque forma organica fosse possibile sul nostro pianeta, comprova che l'Essere non solo esiste, ma esiste indipendente in sè dal pensiero, vale a dire da noi animali provvisti di pensiero, che dall'Essere cosmico siamo nati e formati e progressivamente proceduti fino allo stadio biologico nel quale ci troviamo ecc.». Argomento, che può incontrarsi in ogni naturalista; argomento trito e ritrito, in cui il Ruta non mette un granellino di suo, cioè di critica, di riflessione, e che accoglie

infatti in contraddizione con la sua intuizione generale, che è tutt'altro che naturalistica. — Ancora. Volete vedere lo schema ideale dello sviluppo dello spirito secondo il Ruta? Si noti che, secondo il tema speciale della sua ricerca, che sarebbe, vichianamente espresso, la storia ideale eterna, sulla quale corre in tempo il mondo delle nazioni, questo schema è pure la mira principale a cui deve tener l'occhio il nostro filosofo. Ma ecco come se ne sbriga a un tratto: « Gli stadi formativi dell'euripsiche sono il sentimento, il pensiero e la volontà. Il sentimento percorre tre gradi evolutivi, la fantasia, la morale e l'arte (propriamente gradi fantastico, morale, artistico); il pensiero tre gradi, la ragione, l'intelletto, la scienza (propriamente gradi razionale, intellettuale, scientifico); la volontà tre gradi, la scienza, la libertà, l'azione civile o civiltà ». Schema evidentissimamente pieno di oscurità, di difficoltà, di arbitrii, contestabilissimo: di cui si desidererebbe, almeno, un saggio di dimostrazione. Ma il Ruta (il cui duplice propriamente potrebbe, nella sua irriflessione, testimoniare lo scarso interesse logico dell'autore per lo schema da lui costruito) continua: « Non credo che ci sia molto da dimostrare! » (p. 133). E le poche osservazioni che soggiunge, dimostrano infatti che egli non vede quello che nelle sue affermazioni richiederebbe appropriata dimostrazione. — Ancora. La posizione stessa del suo problema, la dimostrazione dell'unità della psiche umana mediante la comparazione del corso della civiltà presso le diverse stirpi, è un problema, — è stato tante volte osservato, — affatto antifilosofico. Perchè l'unità dello spirito è un concetto filosofico; la comparazione ci offre invece soltanto il materiale storico-empirico, la cui intelligenza, o posizione innanzi alla nostra mente, presuppone e non può creare il concetto filosofico. E il Ruta mescola con perfetta inconsapevolezza, ricerca filosofica e ricerca empirica. — Ancora. La cornice, che egli mette intorno al quadro oggetto speciale del suo studio, è tale che logicamente distrugge il quadro. Il quadro è una celebrazione della potenza creatrice dello spirito umano, che tende a liberarsi dalla natura spiritualizzandola in un mondo di bene attuoso; e la cornice è una

natura meccanica, dal cui seno, per evoluzione dal basso, sorge l'uomo col pensiero, essere naturale maggiormente potenziato, ma soggetto, come tutti gli altri esseri naturali, alla legge universale della natura, definita estrinsecamente come legge meccanica: la legge di reciprocità. E il filosofo non sente lo stridente contrasto tra la cornice e il quadro, tra l'origine naturalistica e la teleologia del suo mondo; e quando il contrasto gli scoppia quasi tra le mani, passa oltre con la solita irriflessione, contentandosi di parole, che sono poi atti violenti di fede. Onde a pag. 359 si legge: « La legge che governa l'evoluzione umana sulla terra è dunque la legge d'intellettualizzazione, di correzione [ossia di reazione libera alla natura], mercè la quale l'uomo si libera di continuo dalle leggi regolatrici delle forme inferiori di vita, e sale nel dominio di leggi regolatrici di forme sempre migliori. Ed ecco che, indagando la legge universale della natura, si scopre e definisce la missione dell'uomo nel mondo. È intellettualizzazione. Se sembra, ripeto, che si è usciti dalla storia naturale e si è entrati nel campo della morale, vi siamo rimasti: questa è tutta la morale. La morale non può essere che legge di natura ». Dove si potrebbe intendere che la stessa legge di natura, scrutata nel suo profondo significato, è legge morale: la quale non è perciò solo legge umana. E si salverebbe la logica, e si toccherebbe il fondo stesso della verità. Ma il Ruta qui non vuol dir questo: perchè continua: « E perchè la legge della natura inconscia diventasse legge morale, fu impegnata dagli uomini una lotta tenace e paziente contro la fame e il freddo, contro le intemperie e la desolazione, contro le tenebre e contro la morte; una lotta gigantesca di razze e di epoche, quale poteva essere combattuta tra l'incoscienza materiale dell'universo e la coscienza inventiva del pensiero ». Il tentativo della conciliazione sarebbe nel ragguaglio: legge naturale = legge morale, subito distrutto dal dualismo più crudo: incoscienza-coscienza, materia-pensiero creatore.

Ma non bisogna chiedere a nessun autore quello che l'autore non s'è realmente proposto. Anche il Leopardi nei suoi versi polemizza coi filosofi *en philosophe;* ma

ogni intelligente lettore sa che il Leopardi intende in realtà esprimere la sua verità, la verità vissuta dall'animo suo; e non vi cerca altro, e lo giudica come poeta. Il Ruta, schizzato il disegno del suo universo, e fattavi sorgere l'euripsiche, la psiche inventiva che sovrasta alla natura, la corregge, la trasforma, l'intellettualizza, come ei dice, cioè la fa psiche essa stessa, per instaurarvi progressivamente con l'intelletto e con l'azione il regno del bene, accingendosi a tracciare a grandi linee, nei tratti più significativi, il cammino eterno dell'euripsiche, confessa con voce che viene dall'intimo, ancorchè eccessivamente modesta: « Mi sforzerò di dimostrare queste cose: e per farlo, non fido sugli studi, che in altri sono incomparabilmente più ampi e profondi dei miei, nè nella disposizione dell'ingegno, di cui sento troppo l'insufficienza; ma spero nella mia persuasione intima, la quale potrà valere forse a far gli altri pensosi dell'idea, che a me sembra vera, e tanto evidente » (p. 48). È il poeta, dunque, che sente nell'anima sua la saldezza del suo fantasma. La logica, che spezza il fantasma, superandolo col giudizio della riflessione, è assente.

Perciò tutta la filosofia del Ruta assume l'aspetto di un naturalismo, e non è naturalismo. Egli è che tutto il suo mondo è immediatamente contemplato, veduto, sentito, ma non è pensato. Il Ruta non sente lo stimolo del pensiero. Ecco le sue prime battute. L'Essere non lo creiamo noi nè altri: è; ed appunto perchè è, non può non essere; la sua posizione è la sua necessità: e la sua necessità è la necessità o perchè delle cose in cui si determina. L'Essere infatti non è sciolto dalle sue determinazioni; l'Essere assoluto non esiste, come non esistono le determinazioni dell'Essere sciolte da questo, o l'una dall'altra: la realtà dell'Essere è realtà delle sue determinazioni correlative. Ora, se l'Essere si determina, deve avere in sè il modo di determinarsi; e il modo sufficiente a che si determini; altrimenti, non si determinerebbe; e questo modo di determinazione si estende naturalmente a tutte le sue determinazioni: è legge universale, quindi, dell'essere e di tutte le cose. Ciascuna delle quali, intanto, ha una legge sua di determinazione, perchè altri-

menti « tutte le determinazioni dell' Essere sarebbero una, indistinta e indifferente » e l' Essere non si determinerebbe, non esisterebbe. Dunque, la legge universale si specifica nella moltitudine delle leggi particolari.

L'essere delle cose è perciò determinarsi; e il cessar di essere, indeterminarsi rispetto alle proprie determinazioni. L' Essere è la materia o natura (p. 20): alterna vicenda di determinazioni e indeterminazioni. Una determinazione esclude la sua rispettiva indeterminazione; ma le varie determinazioni, nella loro diversità e contrarietà, che è la concretezza stessa dell' esistenza dell' essere, in cui ciascuna determinazione ha la sua ragion d'essere, s' integrano e si richiamano reciprocamente. Onde l' individuazione importa l'opposizione dei contrari, e la reciprocazione; e « ogni singola determinazione è il prodotto di due determinazioni contrarie, che indeterminandosi s' integrano in lei; la quale, facendo sè, esclude quelle da cui si è fatta, ma, essendosi fatta nella generale coesistenza, implica l'altra a lei contraria con cui va ad integrarsi; e così di seguito, indefinitamente ». Quindi il progresso, di cui il farsi è la causa, l'essersi fatto il fine (p. 20). E il progresso è incremento di forza: individuazione d' individui dotati di una sempre maggiore forza di reciprocazione, che vi si sia complicata per le integrazioni antecedenti: la quale forza si commisura alla serie di relazioni proporzionali (moto attuale), che lo connettono con gli altri individui. Tappe di questa evoluzione: la molecola (attività fisico-chimica): la cellula (chimismo); la pianta (specializzazione organica della funzione chimistica e reazioni fisiche e chimiche sull'ambiente); l'animale (specializzazione delle reazioni sull'ambiente, psiche); l'uomo (correzione dell'ambiente, euripsiche).

L'organo di questa filosofia è, ognuno se ne può essere accorto, l'occhio: perchè non si tratta se non di vedere quel che è. Quell' Essere che c' è perchè non l'abbiamo creato noi, è lì, quell' Essere che si vede: oggetto sensibile, natura materiale. La quale ha una legge, che è quella che ci sta innanzi agli occhi, anch'essa: la specificazione indefinita delle forme naturali. Perchè, chiederebbe un filosofo, quest' Essere si specifica? Il perchè, pel Ruta,

non occorre. Altrimenti, egli dice, l'Essere non esisterebbe. Esistere è determinarsi: io non vedo che l'Essere esista se non determinato. E via di questo passo. Lo scrittore non ricerca nessun perchè, ma è tutt'occhi sul mondo che gli splende innanzi, e che lo riempie di sè al punto da inibire ogni iniziale riflessione filosofica. Il quale mondo poi non è quell' Essere astratto indeterminato, che si vien determinando; e da cui il Ruta non si sentirebbe di cavare determinazione di sorta: è l'Essere concreto, già determinato, che non può essere se non quello che è, fino all'euripsiche: che, a guardarvi bene, non deve sorgere essa per integrazione di antecedenti, perchè è già nell'interna legge dell' Essere fin da principio specificata nella moltitudine delle leggi particolari, in cui determinandosi si realizza: è non una determinazione tra le altre, ma la determinazione sovrana, e la vera attualità della legge universale: quella in cui si concentra e sublima tutta la correlazione delle cose della natura. È legge smaterializzatrice e creativa, che riempie di sè tutto il mondo del Ruta, quale egli se lo rappresenta in un tempo che è eternità, perchè è attività estemporanea, e in uno spazio, che si puntualizza anch'esso e vien superato dall'attività della psiche umana, una da per tutto, nei motivi da cui muove, nella via che percorre, nella missione che prosegue.

Il mondo del Ruta, del resto, è un mondo profondamente scrutato, e se unilaterale e logicamente immotivato, come ogni mondo poetico, solido come intuizione impiantata nelle viscere stesse della realtà. Mondo serio, anzi tragico, tutto immerso in una spiritualità dialettica, che attraverso gli errori e i dolori, le lotte e i sacrifizi, attua all'infinito una legge serena di amore e di gioia. Il vero è frutto dell'errore, strumento d'azione indirizzata alla felicità, che mai non si coglie, ma asseta di sè e mena la psiche umana lungo la via del progresso, che è progresso morale. La vita è azione; è azione creatrice; che mira al benessere, raggiungibile col ben fare; ma è azione dello spirito che si evolve; e si evolve vincendo il suo opposto, la natura, il finito, il limite; liberandosi. Ma non può vincere la natura, se non padroneggiandola con la conoscenza; e non la può conoscere se non combat-

tendola, affrontandola e negandola con l'utopia, che è l'affermazione dell' inesistente. Non si trova l'esistente, senza inventare l' inesistente. Quindi la santa serietà dell'utopia; quindi la sacra missione del profeta; quindi il significato profondo dei miti, in cui tutte le stirpi concorrono con la fede, che è forza d'azione. Quindi la parte assegnata ai popoli nomadi, che, raggiunto il benessere, diventati sedentarii, decadono nel lusso e nell'ozio della speculazione, che è egoismo e quasi euripsiche devoluta: e sui quali l'avvento di nuovi popoli nomadi è il colpo provvidenziale dell'antitesi dialettica, da cui sorgerà una sintesi più alta, e una nuova forma, superiore, di vita morale. Ma questo mondo tragico, teatro doloroso di un dramma divino (di una divinità immanente) che si scioglie all' infinito nel bene, quando si penetri nell'anima che lo muove, è un mondo di fervida gioia:

Nè esiste sulla superficie della terra una sola tomba, una sola pietra memore, un solo vestigio d'uomo, che non sia là ad esprimere, che il cammino mondiale della civiltà, sviluppandosi dalla spirale di contemplazione e di azione descritta dalla conflagrazione continuata dei sedentari e dei nomadi, procede contro l' ignoto per strappargli le significazioni sostanziali della natura, per stabilire quindi la verità sulle basi assolute delle leggi matematiche, affinchè l'uomo nella verità delle leggi cosmiche possa finalmente leggere la vera parola sul suo destino. Trasformare, produrre, correggere: tale è la legge d' intellettualizzazione: e se è legge di esseri naturalmente fatti così, e condotti a questo, è piacere, è gioia. Un dovere di dolore è intellettualmente una falsità e moralmente un' ingiustizia, un assurdo: sorridendo lavorare, e sorridendo morire, tra il riso della natura umanizzata, unica e vera beatifica: ecco l'uomo (227-8).

Quest' uomo, questo dio immanente, che crea a grado a grado se stesso, creando da sè tutto il suo mondo, è amorosamente cercato dal Ruta, nei momenti che gli paiono tipici ed essenziali, per tutti i tempi e per tutti i luoghi, per cui è passato, nella sua costante aspirazione civile alla felicità universale; raccogliendo da tutte le letterature antiche e moderne, dagli avanzi delle civiltà più vetuste e della vita preistorica, come dai vaghi indizi e

rottami della psiche dei *Naturvölker* la legge unica della civiltà, ossia dell'operare dell'uomo. Sono osservazioni staccate e disordinate, chi volesse trovarvi un filo di ricostruzione metodica; citazioni poliglotte; digressioni che tornano su se stesse; voci spesso confuse; ma il tutto fuso nell'intonazione psicologica del rievocatore instancabile, che vede per tutto impressa l'orma possente dello spirito umano. O ammassi le forme delle ricorrenti utopie e creazioni fantastiche dei popoli più disparati, o confronti gli aspetti degli eroi più lontani nel tempo e nello spazio, o ritragga per accenni e scorci le sorti delle stirpi nelle loro ascensioni ferventi d'attività forte e operosa o nelle loro discese fatali nelle ombratili arti contemplative della pace e del benessere, egli mira sempre con acuto sguardo e con fede allo spirito che trionfa sempre e prepara di lunga mano il bene. La forza è una parola vuota: «La cieca forza, che tuttora rimescola contro i barbari i retori del cimelio, col fatto non opera, come non opera nemmeno nelle migrazioni animali; perchè se il barbaro nomade, lottando a corpo a corpo con la necessità, senza posa, e con gli ostacoli e coi pericoli oppostigli dalla natura bruta, ritiene che la miglior saviezza è la forza, implicitamente viene ad ammettere, che la miglior forza è la saviezza che meglio la usa» (p. 163). E però il libro del Ruta è una vasta celebrazione di questa saviezza, del pensiero.

Celebrazione, la quale come opera d'arte, non occorre dire che è guastata dalle preoccupazioni scientifiche dell'autore. Il poema non ha quell'unità crganica, che è la vita vera dell'arte, come d'ogni atto spirituale. E cioè, il poema manca; ma ve ne sono frammenti bellissimi; e il libro tutto, profondo di quindici anni di laboriose ricerche e della concentrazione di un animo pervaso dall'entusiasmo dell'ideale più robusto ed umano, è un libro profondamente sano e ricreatore.

1911.

XIII.

CRITICHE HEGELIANE

1.

NUOVI INDIZI DI « HEGELLOSIGKEIT » ITALIANA

Il prof. Bolland dell' Università di Leida in un suo interessante opuscolo [1], qualche anno fa metteva in mostra una lunga filza di evidenti spropositi commessi da filosofi contemporanei di ogni risma nel parlare di Hegel. E dopo avere rilevato con l' Herbart, con l'Alexander, col Barth, col Taggart, che Hegel non concepì mai la follìa di dedurre dal pensiero puro ciò che non è puro pensiero (realtà naturale e realtà storica), ma volle solo sistemare logicamente, — comunque poi si giudichi questa sistemazione e la sua possibilità, — la cognizione necessariamente empirica della natura e della storia, soggiungeva: « Intanto anche F. Paulsen in *völliger Hegellosigkeit* afferma (nel suo *Kant*, p. 177) che Hegel deduce *a priori* la stessa natura ».

Di questa *Hegellosigkeit*, che non saprei davvero come tradurre in italiano, di questo stato d' hegeliana innocenza, così caro tuttavia agli studiosi di filosofia italiani, fu dato recentemente dal Croce [2] qualche cenno significativo dove si mostrò con quanta competenza sia stato spesso giudicato in Italia l' Hegel da quelli che volevano passare per

[1] *Alte Vernunft und neuer Verstand*, Leiden, 1902.

[2] *Critica*, IV, 410-11.

suoi avversari. Una prova recentissima ne ha avuta però lo scrivente per aver curata una nuova ristampa degli *Elementi di filosofia* [1] di Francesco Fiorentino secondo la primitiva edizione del 1877, dall'autore più tardi parzialmente rifatta e radicalmente mutata nell' indirizzo dottrinale. Alcuni (tra i quali uomini dotti nella storia della filosofia) han rimproverato il nuovo editore di aver voluto dare un Fiorentino *hegeliano*, laddove il Fiorentino dagli studi degli ultimi anni della sua vita era stato costretto ad abbandonare le dottrine di Hegel per accostarsi al neokantismo. E un insegnante di liceo, a chi proponeva il libro per testo scolastico, opponeva senz'altro ch'egli non poteva adottare « un libro prettamente *hegeliano !* ».

Molto probabilmente l'unico fondamento di quest'asserzione, che io denuncio soltanto per richiamare ancora una volta l'attenzione sulla comune *Hegellosigkeit*, è in ciò, che questo libro è stato ristampato per cura mia, e da me consigliato ai colleghi dei nostri licei. Ma, tralasciando i motivi che mi hanno indotto ad additare il manuale del Fiorentino, nella sua forma originaria, come l'unico, fra quanti ne abbiamo in Italia, degno ancora di esser messo nelle mani dei giovani e tolto a base d'un primo insegnamento filosofico (motivi che credo di avere sufficientemente accennati nella mia prefazione alla detta ristampa), qui voglio solo annunziare, col debito permesso dei colleghi accusatori, che il libro del Fiorentino nella prima edizione non è punto hegeliano; e che la differenza tra la prima e la seconda edizione non è divario tra hegelismo e kantismo, ma tra kantismo ed empirismo spenceriano.

Poichè ne avevo l'occasione, a me parve opportuno togliere di mano ai giovani, che cominciano a riflettere su cose filosofiche, un libro, — raccomandato al nome di Francesco Fiorentino, per tanti titoli benemerito della cultura filosofica italiana, — nel quale s' insegnava a riflettere su verità di questo genere: « Kant intende per *a priori* soltanto ciò che non è derivato dalla sperienza, ma che invece è condizione indispensabile, perchè la sperienza

[1] Torino, Paravia, 1907: vol. I: *Psicologia e Logica*.

sia possibile. Egli non investiga, se questo *a priori* abbia potuto originarsi da una associazione di esperienze anteriori accumulate, trasmessa poi per eredità; nè poteva ai suoi tempi, e prima del Darwin, porre il problema in questi nuovi termini. L'*a priori* kantiano è una funzione dello spirito, non già un dato: e questo riteghiamo anche noi: ma ciò non toglie, che pure di questa funzione si possa cercare di spiegare la genesi»; un libro, in cui si dichiarava che l'*a priori* kantiano è una semplice fermata al concetto dell'attività preformata a compiere certe funzioni, senza di cui la sperienza non si farebbe; e che «la filosofia moderna.... domanda: *come si è preformata?* E cerca di trovar la risposta in due fattori: l'associazione e la eredità; la prima che accumula, la seconda che trasmette. Per loro mezzo, l'a priori dell'individuo sarebbe ciò ch'è posteriori per la specie» (23ª ed., pp. 30-31 n.).

E altrove: «Se il fine etico, che è la vita comune, è stato il risultato di una lunga lotta per l'esistenza, è pur sempre vero che cotesto primo acquisto viene oggi trasmesso come eredità, che gl'individui trovano, e non debbono più riacquistare» (p. 288 n.). Proposizioni che si equivalgono nei due campi della conoscenza e della pratica, e di cui lo stesso Fiorentino ci dice la fonte, dove avverte (p. 304) che «nella filosofia dello Spencer ogni *a priori* è sbandito, e tutto è spiegato con l'adattamento, o con la trasmissione ereditaria». E tutta la seconda edizione è ispirata a questo principio della negazione di ogni assoluto *a priori:* onde si costruisce nèi primi capitoli una teoria psicologica della conoscenza che non occorre qui valutare. Quello che non ha bisogno certamente d'ulteriore schiarimento, è che tale negazione dell'*a priori* e tale confusione del problema psicologico con lo gnoseologico, non può a niun patto accettarsi come integrazione del kantismo.

C'era un Fiorentino, che pur poteva presentarsi ai giovani, e che io ho rimesso in luce; un Fiorentino che non s'era lasciato sfuggire il vero punto di questa questione fondamentale dell'*a priori,* che è poi il problema di vita

o di morte per lo spirito, e quindi della scienza e della moralità. Nella prima edizione lo stesso Fiorentino aveva detto: « Vuolsi avvertire, che l'*a priori* non si deve intendere come qualche cosa di preesistente, di preformato.... ma come una funzione essenziale dello spirito » (nuova ediz., p. 33). Aveva discusso, opponendole l'una all'altra, le dottrine di Kant e di Spencer intorno all'apriorità o aposteriorità della coscienza, e aveva dimostrato che non se ne può dare nessuna derivazione empirica perchè « la coscienza è un rapporto tale, di cui nel mondo esterno non si trova il corrispondente; ed è un rapporto semplice, che non si può dedurre dalla risultante delle nostre rappresentazioni. L'Io, la coscienza è originaria » (51). « Il fondamento dell'esperienza non può essere attinto mediante l'esperienza » (57). E questo fondamento è nella coscienza e nelle sue categorie. « Se tutto derivasse davvero da dati sperimentali, nè l' idea di sostanza, nè quella di causa, quali noi le concepiamo, sarebbero ammissibili » (63).

Questo mi pare puro e schietto kantismo; e se il concetto d'una possibile integrazione di Kant per via delle ricerche psicogenetiche è uno sproposito, che oggi non ha più bisogno d'essere dimostrato tale, mi pare anche evidente che ricondurre il manuale del Fiorentino a' suoi principii fosse dovere imprescindibile d' ogni nuovo editore, hegeliano o non hegeliano. Perchè, dato e non concesso che empiristi si possa essere per proprio conto, certo per nessuno è più sostenibile una svista di questo genere per cui, appunto a proposito dell' interpretazione di Kant, una questione *gnoseologica* si scambia con una questione *psicogenetica*.

Hegel, dunque, non c' è entrato proprio per nulla. Se ci fosse stata del Fiorentino un'edizione hegeliana anteriore alla kantiana, chi sa!, avrei preferito il Fiorentino hegeliano al kantiano. Ma gabellare per hegeliano quello che ho dovuto e potuto scegliere, francamente, mi pare indizio di *Hegellosigkeit!* Pur troppo, anche nella prima redazione del suo manuale il Fiorentino rende omaggio al fantasma della materia opposta all'attività formale dello spirito; e nell'etica, invece di correggere il timido formalismo kantiano col formalismo assoluto, crede di compierlo

con l'eudemonismo aristotelico. Non importa: sempre meglio, infinitamente meglio Kant, anche se non perfezionato, che Spencer!

Si sente, per esser sinceri, negli *Elementi* del Fiorentino un'eco lontana dei *Principii di filosofia* (1867) dello Spaventa. Ma non più che un'eco, nel paragrafo sull'autocoscienza (pp. 66-7). Ma, se Hegel s'avesse a rannicchiare in quell'autoctisi della coscienza accordata con tutto il formalismo astratto accettato e difeso dal Fiorentino, io ritengo che potrebbero andare a braccetto con lui tutti i kantiani più scrupolosi del mondo.

1907.

2.

SCHERZI INNOCENTI INTORNO ALLA METAFISICA HEGELIANA

La *Revue de métaphysique et de morale*, sempre amoreggiante con le matematiche e da un pezzo in qua anche con le scienze naturali, è ben lieta di iniziare la sua diciottesima annata con un articolo del nostro Enriques, intestatosi a cercare che senso possono avere le filosofie per un matematico; un articolo intorno alla *Métaphysique de Hegel considérée d'un point de vue scientifique*[1]; *scientifique*, s'intende, dal punto di vista di quella che sola per lui è scienza; la matematica o la scienza naturalistica (la fisica di Kant).

In questo articolo si possono raccogliere parecchi bei fiori d'insolenze all'indirizzo di Hegel e dei metafisicizzanti alla maniera di Hegel. Perchè Hegel è oscuro? Perchè la sua lingua « *force la forme vulgaire simplement pour provoquer des associations indéterminées, à base d'assonances verbales, de vagues analogies, ou d'images ayant un contenu affectif* ». Lo stile di H. rivela un aspetto fondamentale dell'anima hegeliana, « *contraire à la pensée scientifique* »; ossia l'incapacità « *à inhiber les associations,*

[1] Nel fasc. di gennaio 1910, pp. 1-24.

à determiner les concepts dans la stricte abstraction». Ad Hegel si potrà riconoscere una straordinaria immaginazione, genio poetico, coerenza d'ispirazione sentimentale; ma egli «*apparaît comme un pauvre intellect....; et, à vrai dire, c'est dans cette pauvreté, dans la non-signification de certaines argumentations qui passent pour difficiles, qui reside souvent la prétendue profondeur du mystère, qui ne se dévoile qu'aux seuls initiés, à qui Dieu a fait la largesse d'une lumière spéculative particulière*». Il formalismo hegeliano non è prova della facoltà razionale dello spirito di Hegel. «*La tendance au formalisme — qui est un secours contre la faiblesse de l'intellect — se trouve souvent développée chez les esprits faibles, et — comme le culte du symbole — fait partie de la psychologie des mystiques*». Hegel è riuscito a un formalismo più vuoto di quello della scienza e della logica tradizionale, da lui combattute: «*mais peut-être est-ce par là, précisément, qu'il a gagné l'affection et l'approbation de ceux qui, ne sachant point penser, sont toujours en quête d'une machine qui pense pour eux*». E via di questo passo, parlando di *raisonnements insensés* da spiegarsi, manco a dirlo, come associazioni verbali vuote; di assurdità evidenti negli svolgimenti particolari del pensiero hegeliano, i quali «*exciteront et pousseront tous les pauvres d'esprit au jeu vain des fausses analogies et des assonances verbales, donneront des ailes à toutes les fantaisies mystiques en les délivrant du cauchemar de la pensée et en leur faisant illusion par la vanité de la forme, bouleverseront enfin, avec le poids d'une tradition, toutes les âmes faibles, incapables d'opposer toujours leur propre bon sens à l'autorité d'un maître illustre*». Giacchè, tutta l'applicazione della logica hegeliana, si riduce, è la parola, «*à une manière de démence*».

Eppure, paiono insolenze, e non sono. Sono il solo modo in cui il prof. Enriques è capace d'esprimere il suo giudizio storico, affatto spassionato, intorno al valore dell'hegelismo considerato dal suo punto di vista: schietta espressione, ingenuamente accolta, scritta e pubblicata, di quel che prova il prof. Enriques leggendo l'*Enciclopedia* hegeliana; non dissimile, com'è naturale, dalle escla-

mazioni in cui esce, anche senza volerlo, chi si trovi per caso ad ascoltare la prima volta una lezione di filosofia, e ha tutto il diritto di persuadersi che colui che sta parlando è un matto, il quale parla legando insieme parole senza senso, dominato dal demone delle più strane associazioni psicologiche, o psicopatologiche. Il filosofo, questo matto, si sdegnerà allora, se coglie sulle labbra del nuovo uditore quel giudizio sincero? Sarebbe il miglior modo di confermare il giudizio stesso.

Il prof. Enriques non ha preteso punto di criticare, da un punto di vista storico, la filosofia di Hegel, benchè qua e là qualche sua osservazione ne abbia l'aria; per criticarla, poichè contrappone il punto di vista scientifico — non certamente ignoto a Hegel — al punto di vista speculativo proprio di Hegel, egli sapeva bene che sarebbe stato necessario d i m o s t r a r e l' insussistenza della critica hegeliana contro il punto di vista scientifico, contro la posizione i n t e l l e t t u a l e; e riassodare come vero processo logico, unico strumento e insuperabile forma del pensiero, il procedimento intellettuale, proprio della logica aristotelica. Ciò che egli non ha pensato di fare. Anzi, non s' è curato nemmeno di approfondire, ossia d' intendere rigorosamente, questa distinzione tra intelletto e ragione, tra logica dell'essere e logica del divenire; tanto che in una parte del suo scritto non esita a riconoscere ad Hegel il merito di avere in certo modo precorso « *la conception dynamique de la Science* », rigettando « *l' idée d'une substance des choses immobile et rigide, correspondant à la fixité des déterminations conceptuelles de l'intellect* ». Vale a dire, finisce anche lui con lo schierarsi contro l' intelletto, che dovrebbe servirgli da alleato contro Hegel!

L' intenzione vera del prof. Enriques mi pare sia stata quella di darci un documento, fino a un certo punto interessante, senza dubbio, della impressione stranissima che su uno spirito ancora chiuso dentro quelle maglie dello intelletto, che Hegel per primo spezzò, produce la nuova concezione dialettica del pensiero. Tutto preso di mistica reverenza pel pensiero e s a t t o, per la *faculté abstraite et déterminatrice de l' intellect*, egli s'arresta sbigottito innanzi a una deduzione hegeliana, che mette la materia

empirica dell'osservazione di fatto nella forma della sua logica trascendentale, ossia che dimostra l'immanenza dell'universale attivo nel particolare apparentemente morto, e dice naturalmente: — Non ci capisco! Non ci trovo un senso! — dimostrando per tal modo in se stesso, quasi *in anima vili*, la verità del concetto hegeliano dell'incommensurabilità del processo razionale col processo intellettuale dello spirito.

Vero è che l'Enriques non si ferma qui, ed aggiunge: la vostra razionalità è ispirazione romantica, è intuizione mistica, è sentimento religioso, che deforma e distrugge, infine, lo spirito veramente scientifico. — Ma chi non si fermi, a sua volta, alle parole sue, e ne colga il significato, in questo stesso giudizio, anzi che una critica, trova egualmente: 1° la dichiarazione ingenua dell'incapacità propria (propria, voglio dire, del punto di vista a cui egli si colloca) di concepire la logica dinamica (per servirmi delle sue stesse parole) al di sopra della logica statica; poichè il sentimento, il romanticismo e simili designazioni, nel linguaggio dell'egregio Enriques, non significano se non l'incomprensibile o irrazionale, l'assurdo, com'egli pur dice: cioè la negazione del pensiero; 2° la riconferma, da capo, della tesi hegeliana, che altro è l'intelletto e altro la ragione.

Abbiamo dunque un documento, non una critica e un lavoro storico. Documento, per altro, che solo fino a un certo punto, come ho detto, ha interesse per lo studioso: perchè l'Enriques non svolge metodicamente il motivo fondamentale del suo scritto; anzi, avvolto nelle spire del pensiero hegeliano, per una vera *faiblesse d'esprit* inconsapevole, finisce col cedere e ritirarsi in qualche punto, dalla sua posizione come nel caso del concetto già menzionato della scienza dinamica.

Forse il prof. Enriques non è d'accordo con noi nella definizione del suo scritto; e ci richiamerà alla interpretazione storica dell'idealismo assoluto, da lui tentata in relazione al concetto che si fa del romanticismo. Ma quando io, in questo tentativo, trovo definito questo idealismo, che si sarebbe svolto da Fichte a Schelling e a Hegel, come un processo gnoseologico che si spiega con una

genesi psicologica, in cui s' introduca il momento irrazionale del bisogno religioso; quando questo processo gnoseologico lo vedo determinato da questo carattere: « *il fut admis que les choses matérielles (qui correspondent simplement à une affection du sujet sentant), n'ont pas de réalité* effective; *leur* apparence *indique seulement un lieu entre les sujets, et c'est là l'expression d'une solidarité qui lie les esprit singuliers dans un universel suprême, qui est tout le réel et le seul Vrai: l' Esprit, Dieu* »; quando vedo tutto questo, sono costretto a ripetere che il professor Enriques non può aver avuto l' intenzione di spiegare storicamente la genesi della filosofia hegeliana; bensì darci soltanto uno *specimen* della cultura storica d'un matematico, che non ha forse le attitudini necessarie a intendere che il problema storico d'una filosofia non è mai un problema psicologico, e che non può nè anche trovare il tempo di studiare quella storia della filosofia in cui vuole interloquire: perchè, come si ridurrebbe altrimenti a confondere l' idealismo post-kantiano con l' idealismo berkeleiano?

Diciamolo francamente: il prof. Enriques dà in mille modi prova del più lodevole zelo per l' incremento degli studi filosofici in Italia: è giunto perfino a creare il nome, se non ancora la realtà, di una *Società filosofica italiana.* Ma non dovrebbe pur fare qualche cosa anche in suo proprio vantaggio, procurando di educarsi mentalmente e formarsi un concetto chiaro dello stato presente della filosofia, studiandone coscienziosamente la storia? Questi scherzi innocenti intorno a una filosofia, innanzi alla quale chi abbia vero spirito scientifico dovrebbe almeno sentire quel senso di riverenza elementare, che vieta di parlare di una dottrina senza studiarne storicamente la genesi e rendersi capace di penetrarne lo spirito e d' intenderne il linguaggio, non credo siano molto edificanti. Non basta sorridere e dichiarare, come suole il prof. Enriques, che giova pure starsene nel proprio punto di vista e dire quel che si vede da esso: non basta, se non a far dubitare della sincerità di quell'amore, che si professa per la verità.

1910.

3.

IL TORTO DI HEGEL

Il torto di Hegel, secondo il prof. Giuliano [1] sarebbe, nientedimeno, quello di aver negato la trascendenza. E il dritto? Se torto è negare la trascendenza, sarà poi possibile trovare un elemento di vero nella filosofia hegeliana tutta intesa, da capo a fondo, a superare appunto quel concetto del trascendente che era in tutta la filosofia precedente?

Il curioso di questo opuscolo, che per altro dimostra buona cultura e vivace spirito filosofico, è appunto questo: che l'autore riconosce un diritto speculativo, di alto significato storico dopo la rivoluzione kantiana e la elaborazione del criticismo nella filosofia idealistica che se ne svolse, al concetto immanentistico che è a fondamento della speculazione hegeliana: quel concetto per cui il noumeno si risolve dialetticamente nel fenomeno, l'essere nel pensiero; ma s'arresta innanzi al logico assettamento di questo concetto nel sistema hegeliano, in cui ogni opacità misteriosa, ogni più oscuro angolo della realtà si spiritualizza e traluce nella limpida trasparenza dell'Idea. A pag. 21: « Io mi sento hegeliano nell'affermazione di un assoluto, immanente nella realtà empirica, attraverso la quale esso si esprime, anelante alla sua assoluta espressione... Nel profondo del nostro Io noi portiamo la divinità dell'universo: non l'indifferente schellinghiana coincidenza dello spirito e della natura, non l'immobile sostanza acosmica di Spinoza.... ma la divinità perennemente attiva, che perennemente si determina come soggetto pensante.... Ammetto anzi che l'attività dello spirito è l'attività stessa dell'assoluto, che, come ho detto poco avanti, attraverso le sue stesse determinazioni si apre la via alla sua piena attuazione, all'espressione della sua infinità. Come ha ben visto Hegel, non è possibile altrimenti dimostrare questa divinità, di cui il nostro pensiero non può fare a meno:

[1] BALBINO GIULIANO, *Il torto di Hegel*, Roma, Libreria editr. romana, 1912.

bisogna superare il dualismo del conoscere e dell'essere ». Ma poco dopo (p. 22): « L' immanenza non esclude affatto la trascendenza. Gli hegeliani si rappresentano per solito la trascendenza come immobilità eleatica di un assoluto scolasticamente scisso dalle manifestazioni relative, e identificano l' immanenza collo sviluppo dialettico dell' Idea. Per salvare lo sviluppo dialettico dell' Idea non è per nulla necessario negare la trascendenza, la quale si concilia benissimo coll'eterno *fieri* del reale ». Non è necessario: ed Hegel che non se n'accorse pagò il fio del suo errore fondamentale costruendo « un castello incantato meravigliosamente bello, grandioso, documento di una straordinaria ingegnosità e fantasia architettonica, ma campato in un cielo di fittizie astrazioni » (38).

L'egregio prof. Giuliano non sospetta che, se la cosa fosse così semplice come pare a lui e a quell'altro acerrimo oppositore dello hegelismo che da qualche tempo a questa parte è l'amabile scrittore che si cela sotto il nome di Th. Neal, sarebbe davvero alquanto strano che Hegel ed hegeliani non se ne fossero mai accorti. Come? Ci sarebbe un' immanenza così facilmente conciliabile con la trascendenza, e dalla sintesi a priori di Kant alla logica di Hegel, uomini che avevano fatto i loro bravi studi di filosofia, avrebbero lavorato tanto per risolvere nel reale immanentisticamente concepito (che non può essere altro che pensiero) il trascendente (che non può essere altro che astratto oggetto del pensiero, o pensiero in cui il pensiero non riconosce più se stesso)? *Credat Iudaeus Apella!*

« Per me », dice il bravo Giuliano, « è semplicemente un errore di falsa generalizzazione. Noi possiamo solo affermare che il pensiero è attività dell'assoluto, ma non possiamo affermare, senza cadere in un sofisma, che esso è l'assoluto stesso ». Troppo poco! La generalizzazione contro la logica di Hegel non ci può nulla; perchè può generalizzar male chi generalizza: ed Hegel (proprio lui!) si guarderebbe bene dal farlo, poichè se ne vergognerebbe come di operazione affatto intellettuale e non filosofica.

E si vuol proprio dire che l'essere parte è pensiero e parte non si sa che sia? Il prof. Giuliano che ploti-

neggia non dovrebbe pensare di queste ingenue moltiplicazioni dell'Essere, che è uno. Ma, plotineggiando o no, come va che, dopo aver concesso che si possa affermare essere il pensiero attività dell'assoluto, nella pagina seguente esce a dire che « il pensiero umano non potrebbe conoscere l'assoluto nella sua assolutezza; ma può però conoscerlo dal suo punto di vista relativo, avvertirlo, averne l'idea, anche se non può comprenderlo nei limiti delle sue categorie »? (p. 25). E allora il pensiero non è più attività dell'assoluto, ma di noi che non siamo l'assoluto (e però rendiamo impossibile allo stesso assoluto, poveretto! di esser tale).

Eppure, ha detto il Neal e ripete il Giuliano, eppure « immanenza e trascendenza sono i due termini inconfondibili e insopprimibili del rapporto, che costituisce la coscienza e l'esperienza ». Immanenza e trascendenza proprio no: tanto sarebbe come dire che le tre persone divine sono sì un solo Dio, ma sono anche tre dèi. L'errore del Neal e del Giuliano e, vorrei anch'io permettermi di dire, il loro torto, è quello di credere che l'immanenza sopprima uno dei due termini del dualismo; laddove vuol esserne soltanto la giustificazione. Diamine, non ripete anche il Giuliano che Hegel vuole compiere e perfezionare la posizione di Schelling, che afferma di contro a Fichte la necessità di un non-io veramente reale e oggettivo? O crede che Hegel abbia un contenuto più povero di Schelling? Cotesto sì che è un sofisma: e si chiama con un brutto nome, che viene a dire che non si sono precisamente intesi i termini della questione. Sofisma del pari evidente dove (p. 28) si dice che Hegel, « odiatore delle astrazioni, sitibondo di realtà concreta, pose sull'altare della sua fede un'astrazione: il pensiero puro »; e si dà prova di conoscere piuttosto imperfettamente questo pensiero puro, che non è niente diverso da quell'Io originario, di cui non so che cosa un mistico come il Giuliano possa trovare dentro la propria esperienza di più concreto.

Egli è che intendere il mondo hegeliano con le idee plotiniane è impresa troppo malagevole. Non si riesce a dare un conveniente significato alle parole!

1912.

XIV.

GLI SCRITTI POLITICI DI B. SPAVENTA[1]

I.

Uno dei problemi più difficili, che si trovò a risolvere la politica piemontese nel decennio di preparazione al '59, fu quello dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa. I quali rapporti si erano fissati in Piemonte sotto il regno di Carlo Alberto in guisa che la loro risoluzione, quando lo Stato, con la promulgazione dello Stato, si riformò dalle basi e sentì il bisogno di sciogliersi dai legami onde s'era avvinto alla Chiesa, non potè essere altro che un compromesso, e un problema nuovo piuttosto che una soluzione, l'affermazione della necessità di un nuovo diritto pubblico anzi che la logica posizione di questo. E se il problema fu virtualmente risoluto, con tutti gli altri della politica del decennio, dal geniale intuito del Conte di Cavour, nel fatto stesso, insieme col primo articolo dello Statuto albertino e le radici che esso aveva nella storia antecedente non del solo Piemonte ma di tutta la penisola, rimase uno dei problemi più tormentosi del nuovo Regno.

Appena pubblicato lo Statuto, è noto quante proteste di insoddisfazione e di delusione suscitasse, principalmente pel suo art. 1, consacrante una religione di Stato, la cattolica romana; e gli altri culti solo tollerati. E nel *Risorgimento* del 10 marzo 1848 Camillo Cavour, se,

---

[1] Prefazione a un volume di B. Spaventa: *La politica dei Gesuiti nel sec. XVI e nel XIX*, Roma, Albrighi e Segati, 1911.

a difesa della nuova costituzione, non dubitava di affermare « senza timore di essere contraddetto da chiunque abbia studiato attentamente (questo Statuto) con animo imparziale, ch'esso racchiude tutti i più grandi principii delle libere costituzioni, e ch'esso conserva fra noi tutti i diritti di cui godono tutte le nazioni più incivilite »; non esitava d'altra parte a dichiarare, che nè anche lui poteva dirsi in tutto contento dell'omaggio, che lo Statuto aveva reso alla religione dell'antico regime: « Ma, dicesi, la libertà dei culti non è pienamente riconosciuta. Ciò è vero. E da questo lato dichiariamo non essere lo Statuto del tutto conforme ai nostri desiderii ». Benchè soggiungesse, accennando alla via che avrebbe battuto la politica liberale da lui auspicata: « Tuttavia ci pare essere questa quistione più di parole che di fatti. L'emancipazione dei protestanti ha fatto sparire una parte delle fondate obbiezioni, a cui l'articolo primo poteva dar luogo. Non dubitiamo che la prossima emancipazione ridurrà quest'articolo ad essere nella pratica un omaggio reso alla religione cattolica, al quale faremo allora plauso di tutto cuore [1] ». Le lettere patenti di Carlo Alberto del 17 febbraio già avevano ammesso i Valdesi al godimento dei diritti civili e politici; un decreto-legge dell'8-9 marzo emancipava dalla soggezione, in cui fin allora erano stati, gli israeliti; e la legge del 18 giugno doveva dichiarare esplicitamente, che « la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici, ed all'ammissibilità alle cariche civili e militari ».

Ma il pensiero del Cavour, educatosi al liberalismo inglese, andava più in là, e penetrava arditamente nel concetto dell'essenza dello Stato moderno. E nello stesso *Risorgimento*, che egli pubblicava con Cesare Balbo, il 18 maggio tornava a illustrare più francamente la necessità di dichiarare nella legge fondamentale la libertà di coscienza e di cul-

---

[1] *Gli scritti del Conte di Cavour*, nuov. racc. e pubbl. da D. ZANICHELLI, Bologna, Zanichelli, 1892, I, 31-32; e ora *Scritti politici*, ed. Gentile, pp. 97 sgg.

to. « Fra le maggiori più importanti conquiste della civiltà moderna è certamente da annoverarsi la libertà di coscienza e quindi la libertà dei culti, che ne deriva qual logica conseguenza. Questo gran principio tuttavia non venne proclamato nel nostro Statuto. Il legislatore, forse per non precipitare in sì grave materia un' irrevocabile definizione, credè più opportuno il non farne particolar menzione, riservandosi d' introdurlo nella pratica con leggi speciali. Infatti, alla pubblicazione dello Statuto tennero dietro i sovrani provvedimenti, che, emancipando i protestanti e gli israeliti, fecero sparire dalla nostra legislazione le più gravi infrazioni al principio della libertà di coscienza. Non dubitiamo essere nelle viste del legislatore il progredire in questa pratica via, ed emendare successivamente tutte le disposizioni nei nostri codici penale e civile contenute, che con essa contrastano tuttora ». Ma cotesta non sarebbe stata, secondo il Cavour, se non una interpretazione larga, alquanto sforzata, dello Statuto, la quale non avrebbe tolto che la libertà di coscienza non fosse realmente contenuta in quella carta.

« Ciò non basta » egli diceva. « Un principio, qual si è quello della libertà dei culti, non può essere introdotto nella costituzione di un popolo altamente civile, per via indiretta: deve essere proclamato come una delle basi fondamentali del patto sociale. Epperciò non dubitiamo d'asserire che, quando l'epoca prevista dal discorso del trono sarà giunta, in cui la desiderata fusione di varie parti della penisola coi nostri Stati renderà opportuno il promuovere quelle mutazioni nelle leggi che valgono a far grandeggiare i destini della patria, in allora non si ometterà più, nella Magna Carta italiana, di dichiarare nel modo più esplicito essere ogni coscienza un santuario inviolabile, e doversi accordare a tutti i culti un' intera libertà ».

E ammoniva da ultimo gli zelanti del cattolicismo, che non sarebbe stato conforme ai loro interessi contrastare una tale modificazione o spiegazione dello Statuto: « Quella libertà, che il clero chiede con tanta energia e ragione nei paesi in cui domina il principio acat-

tolico, non vorrà negarla in tutta la sua pienezza agli acattolici nei paesi in cui esercita una sì giusta influenza. Se il clero italiano cadesse in tale contraddizione, se, non dando retta alla voce del grande Gioberti, tentasse ritenere nei nostri codici politici e civili alcune tracce del dispotismo religioso dei secoli andati, esso cagionerebbe al cattolicismo danno maggiore di quello che cagionare gli possono i suoi più fieri persecutori. Col dare argomento a sospettare della sincerità della proclamata sua alleanza colla causa della libertà, scemerebbe l'autorità che esso ha riacquistata sui popoli, porgerebbe armi terribili a chi ancora lo combatte, avanti a quel tribunale che oramai decide di tutte le quistioni, quello dell'opinione pubblica » [1].

II.

Ma questa alleanza con la causa della libertà l'esperienza sanguinosa del '48 e del '49 doveva ben presto provare alla Chiesa non esser possibile; e se da quel termine medio del primo articolo dello Statuto albertino i liberali capitanati dal Cavour dovevano andare avanti verso la così detta separazione dello Stato dalla Chiesa, questa, a sua volta, doveva dalla sua propria natura esser respinta verso il passato per cercare di riconquistare, col predominio assoluto sullo Stato, quelle condizioni sociali, in cui già aveva trovato il suo assetto: ed ebbe il suo organo nuovo nella *Civiltà Cattolica*, la sua voce nel gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio, autore famoso dell'*Esame critico dei governi ammodernati*. Ora, chi paragoni la logica del Cavour con quella del Taparelli, deve liberamente convenire che questa filava più di quella: coerenza e compattezza, che è poi una forza, anche quando rompe nel paradosso; e colpisce sempre profondamente le menti, anche di coloro che si ridono volentieri della logica. E vale a spiegare la vitalità di cui ha dato e dà tuttavia prova la dottrina dei Taparelli, e tutto quel complesso dei principii, a cui s' inspira la rivista

---

[1] *Scritti*, I, 85-88; e *Scritti politici*, pp. 188-9.

dei gesuiti e il governo della Chiesa cattolica. Una professione di fede cattolica da parte dello Stato, come faceva lo Statuto di Carlo Alberto, o un riconoscimento, comunque determinato, del valore assoluto di religione al cattolicismo, come inclinava a farlo il Cavour, non è possibile senza accettare la subordinazione dello Stato alla Chiesa, e senza quindi il diritto divino e la negazione di tutte le libertà statutarie.

O si nega il valore religioso della Chiesa, in quanto opposta allo Stato, facendo della Chiesa, o meglio della religione stessa, un attributo dello Stato, eticamente concepito; e la dottrina cavouriana della separazione non regge più; perchè lo Stato non si può separare da se stesso. O la religiosità si pone sempre in una sfera trascendente lo Stato, secondo il sistema cattolico; e allora quella dottrina non regge per un altro motivo, che cioè lo Stato non può separarsi dal principio, da cui soltanto esso puo attingere il suo stesso valore. O insomma il Dio del cattolico è Dio per davvero; e questo Dio, com'è noto, non ha in terra altro interprete che la Chiesa; e dalla Chiesa quindi tutto dipende. O quel Dio non è Dio; e allora non solo bisogna dar di frego al primo articolo dello Statuto e a tutto ciò che limita comunque la libertà esterna della coscienza; ma — poichè tutto ciò non sarebbe se non il lato negativo di una politica veramente liberale — bisogna inoltre mostrare in tutta l'azione dello Stato, e sopra tutto in quella dell'istruzione pubblica, qual è il vero Dio, che deve succedere all'antico. Una soluzione media e conciliativa è ingiustificabile e assurda, quantunque praticamente in date contingenze preferibile. E i gesuiti hanno ragione di sostenere, che la « grazia di Dio » non tollera la compagnia della « volontà della Nazione », e di pigliarsela perciò coi governi ammodernati.

Se non che, essi avevano troppa ragione! E quella logica zoppicante dello Statuto piemontese e dello stesso pensiero cavouriano era destinata a far lungo cammino. Giacchè la realtà, come oramai tutti sanno, — salvo, forse, i gesuiti, — non è così impeccabilmente logica, come la vorrebbe la logica dei gesuiti; e si contenta, anzi

vive di contraddizioni, che ha la forza essa stessa di risolvere. Senza il primo articolo, lo Statuto Carlo Alberto non l'avrebbe dato; come senza Pio IX e il *Primato* tutto il '48 è inconcepibile. Ma come il vero Gioberti, Ezechiello dell' Italia nuova, non è nel *Primato* ma nel *Rinnovamento*, di cui il *Primato* è pure in certo modo la preparazione; come Pio IX non s' intende senza la pressione popolare-mazziniana, che gli piglia infatti la mano, e scopre nella Repubblica romana la logica segreta, che aveva fatto aprire a Pio le carceri dei condannati politici e suscitate le ventate d'entusiasmo forière della rivoluzione quarantottesca; così la vera sola religione del nuovo Stato definito dello Statuto albertino è quella sancita nella proclamazione ch'esso fa d'un principio solenne della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, ossia dell'uguaglianza di tutti i cittadini davanti alla legge. Alla legge d'uno Stato retto da un governo monarchico rappresentativo, in cui il cittadino stesso è autore della legge: d'uno Stato, che viene così a riconoscere a ogni cittadino, in quanto tale, tutti i diritti civili e politici; ossia tutto il valore che lo Stato può riconoscere, senza distinzione di caste create da principii estrinseci alla natura dello Stato stesso. Che è veramente la sanzione di quella religione dello Stato, che non riconosce se non se medesimo, e nel cittadino non vuole se non il cittadino: la religione immanente al luogo della cattolica apostolica romana. Questo era lo Statuto vivo, su cui dovea sorgere lo Stato nuovo; e con questo spirito fu subito interpetrato e preso a svolgere come principio vero e profondo di progresso democratico. Così il Cavour potrà dire nel suo discorso per l'abolizione del foro ecclesiastico (7 marzo 1850): « Il cattolicismo ebbe sempre il gran merito di sapersi adattare ai tempi, di sapere, nella parte di esso mutabile, conformare il suo principio col partito che reggeva la società.... Quando la società posava sui privilegi, la Chiesa seppe farsi dare la sua parte di privilegi e una parte piuttosto larga; ma ora che la società posa sul principio dell'uguaglianza, sul principio del diritto comune, credo che il clero cattolico saprà molto bene addattarvisi, saprà farli suoi, e con questo vedrà crescere la sua influenza, la sua auto-

rità »[1]. Adattarsi al principio dell'eguaglianza. Che infatti fu la condizione proposta costantemente alla Chiesa dal Piemonte, in molte occasioni, di cui i documenti si possono vedere raccolti in una pubblicazione ufficiale della Curia del 1855[2], nei primi anni del nuovo regno costituzionale. Ma fare che essa vi si adattasse, significava, da parte dello Stato, distruggere il primo articolo dello Statuto; adattarvisi significava, da parte della Chiesa, distruggere tutto il proprio sistema, rinunziare ai fondamenti stessi del proprio istituto. Non occorre dire per chi fosse l'avvenire e la vita. Cosicchè tra la logica del Cavour e quella del Taparelli il divario è, che in quella dalla morte si svolgeva la vita, come è per tutto nel mondo dei vivi; e in questa tutto era ben morto.

III.

Non è questo il luogo di illustrare i singoli episodii della guerra, che il giovane vigoroso Stato piemontese combattè a difesa del proprio regime e per lo sviluppo del nuovo diritto pubblico interno verso la Chiesa. Molti di essi, coi personaggi che v'ebbero parte e molti documenti relativi, sono menzionati, riferiti, illustrati nella seconda parte degli scritti adunati in questo volume e nelle note che li accompagnano. Qui basta ricordare più da vicino i motivi, onde trasse origine la polemica, che di questo volume forma la parte principale.

Nel *Rinnovamento*[3] il Gioberti, amaramente accennando ai « diarii pinzocheri e gesuitici, che fra i cattivi sono i pessimi », notava con rincrescimento che « la Francia e l'Italia ne hanno una gran dovizia. Tra i francesi primeggia l'*Univers* e tra i nostrali la *Civiltà cattolica* (leggi gesuitica), che dicesi compilata dai Padri. Trovi infatti nella più parte degli articoli quello stile sdolcinato e lezioso, che è loro comune; e in alcuni, se mal non mi

---

[1] CAVOUR, *Discorsi parlamentari*, Botta, 1863, vol. I, p. 405.

[2] V. SPAVENTA, *La politica dei Gesuiti*, ed. Gentile, pp. 269-81, 305-7.

[3] Ed. Napoli, Morano, 1864, II, 211; libr. II, cap. VII.

appongo, le smancerie proprie, le sguaiataggini, i guizzi, gli scambietti e i caracolli del padre Curci. Io reputo questo foglio più profittevole di molti altri; come quello che chiarisce gl' italiani qual sia la civiltà sperabile dalla Compagnia ». Così, nel 1855, quando la Curia, rotte le trattative col Piemonte pel componimento degli affari ecclesiastici in quello Stato, credette pubblicare una *Esposizione corredata di documenti sulle incessanti cure della stessa Santità sua a riparo dei gravi mali da cui è afflitta la Chiesa cattolica nel Regno di Sardegna*, il Governo piemontese, da parte sua, cioè Cavour, ritenne opportuno per tutta risposta ristampare e diffondere quanto era possibile la stessa protesta documentata della Curia.

Ma non tutto il partito liberale moderato, che collaborava col Cavour, riteneva così benefica, come la credeva il Gioberti, l'opera della *Civiltà cattolica*. « Noi », scrive Marco Minghetti [1], « eravamo pensosi della grande diffusione che aveva la *Civiltà cattolica*, periodico fondato dai gesuiti, il quale s'era annunziato come un giornale che voleva congiungere la scienza colla religione, ed aveva finito per combattere ogni principio di progresso e di libertà ». Al Minghetti, al Farini, e a tanti altri, su cui, nonostante l'amore della libertà, tanta forza avevan pur sempre i principii da cui prendeva le mosse la *Civiltà cattolica*, importava opporre contro la rivista gesuitica un periodico liberale, che le tenesse testa. E il Farini il 3 settembre 1851 scriveva pertanto al Minghetti, da Torino: « Si farà la rivista, giornale mensile. Si intitola: *Il Cimento*. Bisogna mandar lavori letterari, economici, politici, scientifici, statistici. Lavora tu, e fa' lavorar gli amici. Se puoi anche trovar qualche *azione*, ci farai piacere. Son di cento franchi l'una. Compilatore ne sono io. Consiglio di direzione: Melegari, Boncompagni, Buffa, Mancini, Caracciolo. Collaboratori: Balbo, Cantù, Gustavo Cavour, Berti, ecc. » [2]. La rivista apparve al principio del seguente anno 1852, e visse fino a' primi mesi del '56 [3], per fondersi nel settembre di quel-

---

[1] *I miei ricordi*, Torino, Roux, 1890, vol. III, pp. 17.

[2] MINGHETTI, *I miei ricordi*, III, 331.

[3] L'ultimo fasc. è del febbraio 1856 (2° del vol. VII).

l'anno con la *Rivista contemporanea* di Luigi Chiala. Direttore ne fu un amico del Farini, modesto ma intemerato liberale delle Marche: Zenocrate Cesari (1811-1884).

Dopo aver esercitato per qualche anno l'ufficio di notaio in Osimo, sua patria, e dal 1840 quello di segretario di quel municipio, il Cesari fu nel '48 deputato di Osimo all'Assemblea costituente. Non votò per la repubblica, ritenendo più opportuno il mantenimento del Governo provvisorio. — Io non giuoco l' Italia alla lotteria delle rivoluzioni —, esclamò magnanimo, mentre le tribune affollate di popolo urlavano minacciose. Ma, dopo la restaurazione, escluso dall'amnistia e condannato all'esilio, andò anche lui a Torino, dove fu col Farini tra i più attivi cooperatori della politica cavouriana, prima partecipando alla direzione del *Risorgimento* (allora diretto da P. C. Boggio), poi pubblicando, come ho detto, il *Cimento*. Più tardi, oltre a partecipare, come proprietario, alla direzione della *Rivista contemporanea*, fondò un periodico settimanale *Il Gabinetto di lettura* e un circolo dello stesso nome; dove fino al '59 convenivano numerosi gli uomini politici d'ogni parte d' Italia rifugiati a Torino. Il Cavour, che ne faceva molta stima, gli affidò una missione delicata e non senza pericoli presso il Governo provvisorio della Toscana. Dopo la battaglia di Castelfidardo venne trasferito ad Ancona, segretario generale del Valerio, regio commissario straordinario delle Marche. Ma il 21 giugno 1861 tornò al suo modesto ufficio di segretario del comune di Osimo [1]. Il miglior elogio di lui è quello che ne scriveva il 15 gennaio 1863 Bertrando Spaventa al fratello Silvio, allora sottosegretario al Ministero degli interni: « Ti scrivo per raccomandarti un mio antico amico, conosciuto molto anche dal Farini, Zenocrate Cesari. Era direttore di quella rivista (*Il Cimento*), nella quale io scriveva. Era ricco, ed ora è poverissimo. Liberale, onesto, vero galantuomo. Fu nominato gran tempo fa segretario di prefettura, e rinun-

---

[1] Intorno al Cesari un cenno è nel libro di G. FINALI, *Le Marche*, p. 118. Altre notizie da Osimo mi vennero procurate dall'amico professor Mario Rossi, che qui ringrazio.

ciò. Non avendo poi come vivere, accettò il modesto ufficio di segretario del comune di Osimo, sua patria. Ora domanda un posto di caposezione al ministero dell'interno, che gli hanno detto essere vacante. Non potresti tu aiutare il povero Cesari? Io sarei contentissimo, se vedessi collocato questo galantuomo »[1].

Il Cesari per altro non scrisse mai, o quasi mai, nel *Cimento*[2]; nè è chiaro perchè finisse sotto la sua unica direzione questa rivista, che nel manifesto, con cui fu annunciata al principio del '52, si diceva diretta da un consiglio scelto fra i collaboratori residenti a Torino[3] in modo che « uno dei consiglieri *dirigesse* per turno la pubblicazione mensile ». E tra essi il nome del Cesari non appariva.

Certo, il manifesto, in cui i primi direttori avevano esposte le loro idee fondamentali, se può dirsi un interpetre esatto del pensiero di molti e forse del maggior numero degli aderenti al partito liberale, di cui il *Cimento* volle essere l'organo, è lontano dal rappresentare le idee che nel *Cimento* prevalsero. Esso diceva:

---

[1] Lett. inedita nel Carteggio Spaventa, presso la bibl. della Soc. storica per le provincie napoletane.

[2] Nei sette voll. della raccolta non mi occorse di veder mai scritti firmati da lui: tranne un breve articolo bibliografico segnato con le iniziali Z. C., nel vol. VII (fasc. 3, genn. 1857) pp. 64-67.

[3] I collaboratori residenti in Torino, che firmarono il manifesto-programma, furono: « Albini Pietro, professore di filosofia del diritto; Berti Domenico, dep. e prof. di Filosofia morale; Boggio Pier Carlo, avvocato, ripetitore di leggi; Boncompagni Carlo; Broglio Emilio, prof. di economia politica; Buffa Domenico, deputato; Caracciolo Camillo [march. di Bella, napoletano, v. su di lui il mio libro *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, 1904, p. 313]; Carutti Domenico; Cavour Gustavo, deputato; Capellina Domenico, deputato e prof. di letteratura; Cordova Filippo; D'Ondes Reggio Vito; Farina Paolo, deputato; Fava Angelo, ispettore generale delle scuole primarie; Gatti Stefano, professore; Mancini Pasquale Stanislao, prof. di diritto internazionale; Melegari Amedeo, prof. di diritto costituzionale; Rayneri Gio. Antonio, prof. di metodica; Ricotti Ercole, dep. e prof. di storia moderna; Torelli Luigi, deputato ».

Cattolici, ravvisiamo nella religione dei nostri padri un elemento della nostra vita nazionale, un pegno di unione, di libertà, di gloria per la nostra patria. Perciò, riverenti alle sue dottrine, ci terremo alieni e dalle opinioni che la corrompono, adulterandone lo spirito caritativo, e da quelle che la offendono, o scalzando le basi del soprannaturale, o conculcando il principio d'autorità, in cui sta la più efficace guarentigia della libertà, cui impedisce di prorompere in licenza o di disperdersi in una infinita incertezza di opinioni. — Costituzionali, predicheremo il rispetto alla legge e non solo faremo opera di dimostrare che sotto questa forma di governo sono posti in salvo i sacri diritti dell' individuo, fondamento di ogni civil comunanza che poggi sulla giustizia e non sulla violenza, ma chiariremo eziandio colla lezione potente dei fatti, che soltanto dagli ordini liberi è a sperare sanazione dei morbi che travagliano miseramente l'età nostra. — Italiani, avremo dinanzi all'occhio il debito che ci lega alla patria comune; e intralasciando le quistioni che versano intorno al suo migliore assetto speculativo, baderemo alla sostanza e al vivo, che sta nel restituirle l'essere e la signoria propria, così negli ordini della politica come in quelli del pensiero. Nel proseguire i quali intenti e nel promuovere il trionfo delle dottrine, che crediamo vere e salutari, abborriremo dalla rea e funesta teorica, la quale insegna che la santità del fine legittima e giustifica l'uso dei turpi e disonesti mezzi.

Il primo capo di queste dichiarazioni non si può dire davvero che rifletta i principii, a cui s' inspirarono poi i maggiori collaboratori della rivista. Alla quale collaborarono, per citare alla rinfusa alcuni dei nomi più cospicui, Costantino Nigra (che vi pubblicò i suoi primi studi sui *Canti popolari del Piemonte*), Gio. Maria Bertini, Giovanni Flechia, Salvatore Tommasi, Giuseppe Pisanelli, P. S. Mancini, Ariodante Fabretti, Alessandro D'Ancona (allora alle sue prime armi), Marco Minghetti [1], Giuseppe Massari, Cesare Correnti, Francesco de Sanctis (che vi inserì i suoi saggi sulla *B. Cenci* del Guerrazzi, sul *Satana e le Grazie* del Prati, sull' *Ebreo di Verona* del Bresciani, sul Gervinus e sulla versione della *Commedia* fatta dal

---

[1] Vi pubblicò nel 1852 il dialogo (anonimo) *Della filosofia della storia*, (*Cim.* I, 393-428), poi rist. negli *Opuscoli lett. ed economici*, Firenze, Le Monnier, 1872, pp. 119-169.

Lamennais) e Bertrando Spaventa che vi scrisse i suoi pur celebri saggi sul Bruno e sul Campanella, e ne fu uno dei più assidui collaboratori. Il fiore, insomma, del liberalismo e della scienza italiana: i rappresentanti della nuova civiltà italiana, maturatasi nel periodo oscuro della preparazione rivoluzionaria, e che ora, per spingere innanzi lo Statuto, e il Piemonte, ossia la libertà e l'unificazione italiana, doveva fronteggiare la vecchia civiltà cattolica, con la quale la primitiva direzione del *Cimento* non avrebbe forse ingaggiato battaglia.

Il Minghetti, ne' suoi *Ricordi*, dice, che egli e i suoi amici esortavano il *Cimento* « a fare una polemica assidua coi redattori della *Civiltà cattolica* ». « Io scrivevo insistendo perchè non lasciassero di svelarne i sofismi. Imperocchè i gesuiti, oltre la materiale alterazione dei fatti contemporanei per renderli odiosi, avevano anche preso a considerare tutto quanto il periodo storico, che corre dalla riforma protestante fino ad oggi, come un'opera di umana perfidia, e in quella vece il medio evo come il vero tipo di società, come il trionfo della città di Dio sulla città dell'uomo. Che se dai giudizi storici passavano alle disquisizioni razionali, si vedeva che tutta l'arte loro consisteva in una confusione di ciò che è sostanziale nel pensiero e nella vita con ciò che è accessorio, per indurne che non si poteva staccare la minima pietruzza dell'edificio loro, che tutta la religione non isprofondasse. E così argomentavano dai contrarii senza tener conto del mezzo; e perchè si era abusato delle franchigie date dai principi, non vedevano altro riparo che nel governo assoluto e nel diniego di ogni libertà » [1].

Fin dal primo fascicolo il *Cimento* affrontò la discussione con un articolo di Domenico Carutti (un capitolo del suo libro *Dei principii del governo libero*) [2]: *Della sovranità*. Secondo lo scrittore, la sovranità è un attributo di Dio, e il capo dello Stato « un interprete e ministro della

---

[1] *I miei ricordi*, III, 17-18.

[2] Vedi la 2ª ediz., Firenze, Le Monnier, 1861. La 1ª ed. di Torino, Soc. Ed. Ital., 1852.

suprema giustizia »; il suo potere, quasi « una luogotenenza dell' autore dell' ordine morale ». È quasi un assioma che « nella società risiede il diritto di conferire la potestà politica ». Quindi suffragio universale: per tutti, beninteso, che abbiano idoneità elettiva; e poichè sono pochi che abbiano attitudine a governare, la sovranità popolare vien definita come « la signoria della pubblica opinione operante per mezzo degli uomini più capaci, a ciò deputati dal popolo ». Insomma, perfetto reggimento politico il rappresentativo. La difesa della insidiata libertà doveva essere la bandiera del *Cimento*.

Nel secondo fascicolo uno scrittore, che si firmava X, attaccava *Il conte Solaro della Margarita*, il vecchio ministro di Carlo Alberto, il più acre nemico dello Statuto, l'autore del *Memorandum storico-politico*. Terminava con la proposta di una colletta perchè questo *Memorandum* fosse scolpito in bronzo e la nazione riconoscente scrivesse sopra al monumento: QUI GIACE E, SPERIAMO IN DIO, STA SEPOLTA PER SEMPRE LA SAPIENZA E LA VIRTÙ DEL PIÙ FAMOSO DEGLI UOMINI VECCHI [1]. L'autore rilevava amaramente: « Ma la conclusione del *Memorandum* ci pare un consiglio a Vittorio Emanuele di non tenere per sacro il suo giuramento. Che significa infatti il dirgli che Iddio gli ha dato l'autorità; che non deve riconoscerla da altri in terra; che non deve conto che a lui e a lui solo? » Notava intanto che una cosa appariva manifesta dalla cinica storia del conte Solaro: « che cioè a Carlo Alberto soltanto erano da attribuirsi tutti i generosi propositi, le civili provvisioni »; all'ombroso e retrivo ministro e consigliere « tutti gli sconci, il male e gl' mpedimenti al bene; al re la gloria d'un' impresa magnanima e d'un sagrificio eroico, al ministro il vanto di avere tentato tutti i modi per conservare la carica con pericolo della corona e danno sicuro dello Stato ».

Il paio con questo fa un altro articolo [2] dello stesso X, che il *Cimento* poco stante pubblicò contro il conte ma-

[1] *Cimento*, I, 214.

[2] *Cimento*, del 1852, vol. I, pp. 581-90.

resciallo Della Torre, che era il Solaro del Senato: capo del più clericale, del più nero conservatorismo. Costui scrisse quell'anno un indirizzo politico ai suoi colleghi di Palazzo Madama per istigarli a una tenace resistenza contro il ministero, finchè questo non avesse restituito il Piemonte « nelle condizioni in cui uno Stato cattolico e romano dev'essere rispetto alla Santa Sede ». Deplorava, non occorre dirlo, l'abolizione del Foro ecclesiastico. Protestava contro il tempio dei Valdesi, sorto a Torino ad onta, secondo lui, dell'art. 1 dello Statuto. E lamentando la resistenza che il governo piemontese opponeva alle richieste della Curia, metteva a riscontro quest'ardito contegno usato con Roma, troppo debole, con quello dimesso tenuto verso l'Austria, a cui avrebbe pur dichiarato tanto volentieri la guerra. « Gli è qualche tempo », scriveva X, « che se in Senato ragioni di milizia, il signor maresciallo e i suoi accoliti rispondono *agnus dei;* se vuoi munire lo Stato, riparano alla sagrestia; parlano di decretali e proposito di finanza, e se chiedi danaro, minacciano coppe e penitenza ». E così dipingeva la coalizione degli animi e degl' interessi offesi dal nuovo avviamento della politica piemontese:

Uomini di Stato, invecchiati nell'odio degli istituti moderni, male sopportano che il paese abbia dimenticati persino i falli e le colpe loro: ad altri cuoce che, mutato lo Stato, sia necessario lo studiare a raggiungere quei gradi o onori, che per merito di nascita o per favore si ottenevano prima: la vena d'oro dell' ipocrisia è perduta, frementi coloro che bazzicando ne' chiostri e nelle sagrestie trovavano lastricata la strada per salire in alto: i gradi dell'esercito non sono altrimenti il pallio de' bellimbusti e degli ignavi, che oggi gridano contro gli ordini liberi e chi fortemente governa l'esercito: la compagnia di S. Paolo non è più la dispensiera dei pubblici uffici: condannata dalla pubblica coscienza L'AMICIZIA CATTOLICA, cioè quella setta al pio Carlo Felice esosa, temuta dal devoto Carlo Alberto, la quale si appropria i rancori ed il fanatismo d'una parte del clero, e sotto il manto della religione dà la caccia alle fortune ed al mondano potere: esautorato quel servidorame di corte e di chiostro, che si rivendicava della propria abiezione coll' insolenza fastosa: ecco gli elementi, ecco gli umori del nostro partito reazionario.

Significativo anche l'articolo *Dei partiti politici in Piemonte* [1], a proposito della mossa geniale operata dal Cavour col connubio, ossia la concentrazione dei due centri, l'accordo col Rattazzi, che fu eletto presidente della Camera, la conseguente crisi del Ministero D'Azeglio, e poi la formazione del grande Ministero Cavour; il famoso connubio che «fondò», al dire del Lanza [2], «quella maggioranza liberale-moderata, la quale, con successo pari alla sua costanza, aiutò ed accompagnò il conte di Cavour in quella sapiente quanto ardita politica, che valse a restaurare le finanze e l'esercito, ad emancipare lo Stato dalla Chiesa, a rialzare il prestigio del Piemonte in Italia ed in Europa, ad illustrarsi nella guerra di Crimea ed al Congresso di Parigi, a stipulare l'alleanza francese per la liberazione dell'alta Italia, a conseguire finalmente l'unità italiana che si compì poi a Roma».

In questo articolo X rifaceva la storia degli ultimi tre anni della politica piemontese, a cominciare dalle leggi Siccardi, passate con gran malcontento della minoranza ciecamente conservatrice, e spostamento della maggioranza verso la sinistra: leggi, a cui ancora non sapeva rassegnarsi, e resisteva con forza il partito antonelliano, che lo scrittore del *Cimento* denunziava come ancora forte in Piemonte. Ma aggiungeva: «Il governo, che al gesuita dà i magistrati, la polizia, la censura, dà la tortura ai popoli: ha un bel collarli; ma il giorno in cui la macchina del supplizio si scongegna, gli esecutori sono spacciati, ed il governo con essi, se non muti tenore. Il Piemonte, checchè sfringuellino gli antichi ministri delle sue torture, è cattolico di sentimento, di fede, di pratica; ma non sopporta altrimenti che i chierici godano privilegi, abusino il ministerio loro, mettano mano nelle cose dello Stato, perchè esso è stato troppo fastidito, troppo tormentato dalle caste e congreghe prepotenti». Accennava alle noie, alle offese recate al governo del Re «dalle insidie del cosmopolitico partito, che sacrilegamente ha preso

[1] *Cimento*, 1852, vol. I, pp. 668-82.

[2] E. Tavallini, *La vita e i tempi di G. Lanza*, Memorie ricavate dai suoi scritti, Torino, Roux, 1887, I, 136.

nome di cattolico ». « Diciamo partito, ma dovremmo dir fazione, perchè non alla legge fondamentale si ispira, ma alle costituzioni ignaziane: è suddito del cardinale Antonelli, non di Vittorio Emanuele, e palesemente vitupera e minaccia quegli ordini liberi, sui quali soltanto possono mettere fondamento i partiti legittimi ». Avvenuta nel '49 la restaurazione del temporale, con governo assoluto, è stata guerra continua a tutti i governi costituzionali: al Piemonte e al Belgio cattolici, come all' Inghilterra protestante: carezze e augurii alla Russia eretica, ma rocca inespugnabile dell'assolutismo. Donde l'alleanza degli assolutisti co' chierici: « fatto è, che da due anni in qua non è a dirsi quanta sia la baldanza in Piemonte della fazione di cui discorriamo, quante le sue ingiurie al governo, al Parlamento e persino al Re, quante le arti con cui si è indarno affaticata a travagliare la coscienza dei popoli, ed a tirarci addosso l'animavversione dei governi ».

Sopravvenuto il 2 dicembre, i reazionarii credettero giunta l'ora della riscossa, e la destra tentò imporsi coi temperamenti alla libertà di stampa. Ma ecco la « fusione » provvidenziale, che rese possibile al Governo di non arrendersi alle tendenze retrograde, anzi di procedere innanzi sulla via per cui s'era incamminato.

E appena avvenuta la fusione dei centri, la elezione del Rattazzi e la crisi, per cui uscirono dal ministero il Cavour e il Farini, e parve un momento che il partito audace del progresso capitanato dal Conte fosse stato abbattuto, il *Cimento*, in uno scritto *Dell'ultima modificazione del ministero piemontese* [1], s'era affrettato ad avvertire i reazionari, che non perchè era uscito dal ministero il Cavour il partito liberale poteva dirsi vinto o decaduto. Liberale era anche il D'Azeglio, e ne aveva dato prove splendide; nè il Cavour, lasciato il potere, avrebbe fatto al ministero opposizione faziosa. D'altra parte, i principii di libertà da lui propugnati non eran trionfati? E si potevano più soffocare? Veniva certo a mancare nel gabinetto l'autorità, il prestigio d'un nome stimatissimo; ma così voleva la prudenza verso l' Europa, e

[1] A. 1852, vol. I, pp. 467-473.

il D'Azeglio era sempre « forte della costanza del suo principe, del sincero amor patrio del Parlamento, del senno piemontese »: e avrebbe saputo, temporeggiando, conservare e consolidare le libere istituzioni.

Le mire degli avversari eran note:

Nel cerchio che il movimento anticostituzionale del Continente ha tracciato intorno al Piemonte, si aspetta da alcuni malaugurosi spiriti ch'esso ceda da un istante all'altro, come quel re serrato dalla verga del romano Popilio. Il re, essi pensano, vorrà piuttosto degenerare dalla lealtà della sua stirpe, e da' principii del suo principato, che tralignare dagli esempi di cui fu prodiga l'età nostra. Il parlamento è nuovo e diviso, e poi i parlamenti! Si sa come finiscono. — Quanto al popolo che ha voluto e amato lo Statuto, non crediate che duri nell'adorazione di quell'ente astratto: esso vuole prosperità, quiete; e si è recato già a noia i cicalamenti degli avvocati. — E poi il Girardin e Donoso Cortes, l' *Univers* e il *Corriere italiano*, e singolarmente la *Civiltà cattolica*, non hanno dimostrato che il governo parlamentare non prova nel Continente europeo? E le armi e i decreti, che l' hanno momentaneamente soppresso, non hanno dato vinta la causa ai suoi avversari?...

Con questo accenno alla *Civiltà cattolica* il *Cimento* riprendeva un proposito già espresso contro l'organo gesuitico: proposito di polemica diretta e metodica: di una guerra insomma, dichiarata, e in tutte le forme. Poco prima, infatti, aveva scritto:

Havvi in Italia un giornale, il quale, a quanto dicesi, conta circa diecimila associati, e che specialmente da poco più di un anno, si è fatto a combattere con un astio profondo e con deplorabile abuso di talento ciò che esso chiama i governi ammodernati. A questi attacchi noi non possiamo rimanere indifferenti. Cattolici sinceri quanto mai altri possa esserlo, siamo eziandio profondamente attaccati a quelle costituzionali franchigie, le quali costituiscono ora pel popolo subalpino un prezioso e legittimo patrimonio, che siamo determinati a difendere con tutte le nostre forze. Ora che la *Civiltà cattolica* comprenda anche il governo piemontese fra quei reggimenti ammodernati, da essa con tanta passione vituperati, questa è cosa troppo

evidente per chiunque abbia anche superficialmente scorsi alcuni quaderni di quel periodico [1]).

D'altra parte, il *Cimento* intendeva rifuggire da quelle « polemiche concitate e iraconde », a cui solevano ricorrere i giornali più avanzati, « le quali nulla giovano a chiarire le questioni che si van dibattendo »; e aveva quindi indugiato alquanto « a scendere nell'arringo, al quale lo chiamavano provocazioni troppo violente ». Altre armi esso intendeva adoperare; e però era « intenzione di uno dei *suoi* collaboratori, di esaminare con metodo filosofico e con modi serii e pacati, gli strani principii del diritto pubblico propugnato dagli indicati.... avversarii come sola àncora di salvezza per la società europea ».

Chi era questo collaboratore, che intendeva contrapporre una filosofia alla filosofia di Luigi Taparelli? Bertrando Spaventa ancora nel '52 non scriveva nel *Cimento*. Chi, per gli accenni che a quella polemica fa il Minghetti ne' suoi *Ricordi*, pensasse allo stesso Minghetti, troverebbe contraddetta tal congettura da quanto il *Cimento* dice quivi seguitando: « Nel frattempo, avendo da un nostro corrispondente ricevuto il seguente squarcio, nel quale ci sembrano accuratamente delineati i confini fra cui dovrebbe venir limitata e circoscritta la controversia, che vorremmo imprendere, ci è sembrato opportuno il pubblicarlo fin d'ora, onde chiarire le nostre intenzioni, e dare ai nostri lettori quasi una prefazione di quel lavoro più esteso di cui dovremo fra breve occuparci ». E segue lo squarcio d'una lettera anonima, ma che è quella a cui il Minghetti allude ne' suoi Ricordi. Il polemista, dunque, che nel '52 si preparava nel *Cimento* a combattere la *Civiltà*, non era lui.

Il quale in detta lettera consigliava appunto una confutazione pacata delle dottrine politiche de' gesuiti, mirando alle radici di essa, senza badar tanto alle « considerazioni secondarie e le avvertenze speciali, colle quali sovente vogliono apparecchiarsi il sotterfugio e la scappatoia ». E ne dava qualche esempio.

---

[1] *Cimento*, I, 333-38: *Il giornale « La Civiltà cattolica »*.

Piuttosto, la sigla (C.) apposta al primo articolo con cui sulla fine del 1852, il *Cimento* aprì il fuoco: *I mormoniti e la Civiltà cattolica*, potrebbe far credere che alla polemica si accingesse il napoletano Raffaele Conforti. Al quale infatti due anni più tardi il Taparelli sospettò dovesse attribuirsi il primo degli articoli, che nel *Cimento* allora imprese a pubblicare B. Spaventa[1]. Ma l'articolo sui Mormoniti non rientrerebbe nel disegno di quella confutazione sistematica, che il periodico piemontese aveva annunziata; prende troppo sul serio uno scritto su *I mormoniti, ossia la libertà religiosa in Piemonte*, in cui la *Civiltà cattolica* (a proposito di un opuscolo uscito per le stampe in Torino, del mormonita Lorenzo Snow) asseriva, che quella setta, che in quel torno dava molto da fare agli Stati Uniti, s'era diffusa in Piemonte; e prediceva che, quando essa vi si fosse più saldamente stabilita, il Governo piemontese avrebbe sperimentato le tristi conseguenze della libertà religiosa, che veniva promovendo. Chi rispose nel *Cimento* non andava davvero alle radici delle dottrine avverse, secondo il suggerimento del Minghetti.

Una dichiarazione di principii il *Cimento* fece, accogliendo una tesi d'aggregazione del cavouriano P. C. Boggio, che due anni più tardi doveva pubblicare, per ispirazione del Cavour, un'opera storica sulle relazioni tra lo Stato e la Chiesa in Piemonte[2]. Questa tesi, *La Chiesa e lo Stato*[3] aveva per epigrafe le parole: « La religione cattolica apostolica romana è la sola religione dello Stato », ma propugnava la separazione. E la « Direzione » del *Cimento* vi aveva premesso una nota; per dire che « il problema più importante e più arduo dei tempi moderni è fuor d'ogni dubbio quello di assegnare il loro

[1] Vedi in SPAVENTA, *La politica dei Gesuiti*, p. 20 e n.

[2] *La Chiesa e lo Stato in Piemonte:* esposizione storico-critica dei rapporti fra la S. Sede e la Corte di Sardegna dal 1000 al 1854, compilata su docc. ined. Torino, Franco, 1854, 2 voll. Precede una lett. di dedica al Conte di Cavour. Contro questo libro fu scritto quello del MARGOTTI, di cui si parla dallo SPAVENTA, *O. c.*, pp. 287 sgg.

[3] *Cimento*, a. I, vol. II, pp. 4-15, 137-58.

vero carattere ed i loro giusti limiti ai rapporti della Chiesa con lo Stato »; ed esplicitamente dichiarare: « Il principio della separazione assoluta lungo tempo avversato, perchè frainteso, comincia ora a penetrare nella convinzione degli uomini schiettamente amanti dell'accordo fra la religione e la libertà; e noi siamo fra questi, perchè e come cattolici e come cittadini non possiamo che rammaricarci profondamente dei conflitti fra la Chiesa e lo Stato, i quali necessariamente tornano funesti in egual modo alla causa della religione ed a quella della libertà ». I principii appunto della politica del Cavour, la sola che allora potesse aprire una via.

Ma donde attingere la giustificazione filosofica di codesti principii? Il *Cimento* attese fino allo scorcio del '54 il teorico da contrapporre al campione dei gesuiti. E il teorico venne incontro al padre Taparelli con un sorriso sarcastico, che diè alla sua polemica l'intonazione appropriata a una critica di dottrine morte da secoli; e con l'unità del sentimento che vi mise dentro, diede alla sua polemica un certo sapore d'arte e l'efficacia che è propria solo delle opere artistiche.

Bertrando Spaventa con la sua filosofia portò nella politica cavouriana la coscienza della logica che vi era immanente: che non era propriamente la logica della separazione della Chiesa dallo Stato, ma dalla negazione (e conservazione) della Chiesa nello Stato. Chi voglia brevemente e chiaramente compendiato il pensiero dello Spaventa sul concetto dello Stato e le attinenze di esso con la Chiesa, — che è il soggetto degli scritti radunati per la prima volta, dopo più di mezzo secolo che essi videro la luce, in questo volume, — può leggere le due paginette seguenti d'una sua memoria su Giordano Bruno, scritta nel 1865:

La relazione tra Chiesa e Stato può essere, ed è stata, intesa in tre modi diversi, che si possono esprimere nelle tre formole: libero Stato *in* libera Chiesa, libera Chiesa *in* libero Stato, e libera Chiesa *e* libero Stato. Tutte e tre hanno le proprie difficoltà.

La difficoltà della prima è la dipendenza dello Stato dalla Chiesa; la Chiesa, contenendo lo Stato, lo limita necessariamente. La difficoltà

della seconda è l' inversa, cioè la dipendenza della Chiesa dallo Stato; lo Stato, contenendo la Chiesa, limita necessariamente la Chiesa. Questa è la natura del contenente: di limitare ciò che esso contiene, e di non esser limitato esso da niente (altro che da se stesso). La difficoltà della terza formola è ciò che pare sia il suo pregio, cioè non la distinzione semplicemente — giacchè la distinzione ha luogo anche nelle due prime, — ma la separazione assoluta; perchè, non essendo pari, Chiesa e Stato, non possono vivere separati, e aver nient'altro di comune che la pura coesistenza; e se sono pari, e così vengono separati, l'unità dell'umano spirito è rotta e regna l'anarchia.... Perchè la separazione fosse possibile, i due termini dovrebbero essere tutti e due finiti; se uno è infinito, soverchia l'altro.

Ora quanto facilmente si concede [anche dai cattolici liberali] che lo Stato sia il finito, tanto difficilmente si nega che la Chiesa non sia l' infinito. Rimane dunque che sieno tutti e due infiniti. Ma così il fine stesso della separazione, cioè la vita quieta e tranquilla dei due termini opposti, che pure appartengono al medesimo spirito, questo fine non è conseguito: i due infiniti non avranno altro modo di far valere la loro infinità che mettere innanzi un diritto assoluto l'uno contro l'altro; e così, invece della pace perpetua, avremo la perpetua guerra.

La stessa parola s e p a r a z i o n e — la sua origine — esprime il difetto della soluzione che essa vuol rappresentare. Separazione vuol dire una concordia originaria, che ora non è più; non è più perchè forse non era la vera, e l' interesse di uno dei due termini assorbiva troppo quello dell'altro. Non potendo più intendersi, si voltarono le spalle dicendo: ciascuno vada per la sua via e faccia i suoi proprii affari. Si tenta, ma non si riesce a niente di stabile; le due potenze nemiche o indifferenti nella loro stessa ripulsione o neutralità si tirano necessariamente, l'uomo religioso, separandosi dall'uomo politico, lo porta seco e dentro di sè; e così il politico porta il religioso: sono sempre uno e medesimo uomo.

Il difetto di questa soluzione [che era, si badi, la soluzione cavouriana] è di essere, come si dice, il puro p r o v v i s o r i o ; nata dalla rottura d'una primitiva concordia, essa accenna ed esige una nuova. La Chiesa non ha mai voluto saperne di separazione. E in ciò essa, io credo, non solo ha difeso il suo proprio interesse, ma fiutato e tastato un po' meglio e più profondamente di qualche statista la essenza dello Stato moderno. Lo Stato separato, essa dice a modo suo, è Stato ateo, senza Dio. — Essa, dunque, rigetta la separazione,

non per altro fine, se non perchè non vuole lo Stato ateo; la sua esigenza è l'elemento divino nello Stato. Se non che essa crede che il divino sia un privilegio suo: e che essa sola lo possegga e possa amministrarlo; e lo Stato deve riceverlo da lei. Questo è il suo errore. D'altra parte lo Stato stesso ha un concetto falso e poco chiaro del divino, e troppo modesto della sua propria natura; a' suoi proprii occhi esso non è lo spirito concreto della comunità umana — la universale potenza etica, — ma piuttosto una istituzione esterna e meccanica, in servizio di qualcosa di più alto e fuori di lui. E pure il sentimento profondo, non ancora formato a distinta coscienza, della infinità sua è la radice della nuova lotta dello Stato contro la Chiesa [1]).

Si richiede, avverte da ultimo lo Spaventa, il nuovo concetto del divino; col vecchio la soluzione della lotta tra Chiesa e Stato è impossibile. Non fu possibile infatti allora nel Piemonte, dove i liberali non riuscirono p. e. a far passare nè la legge Siccardi, nè quella Boncompagni sul matrimonio civile: non son riusciti dopo nel Regno d'Italia, costretti, p. e., a barcamenarsi in perpetuo per ciò che riguarda il problema dell'insegnamento religioso, non affrontato mai col concetto nuovo del divino, ossia del divino immanente in tutti i momenti concreti dello spirito, e quindi nello Stato. Ma da questo concetto mosse nel 1854-55 lo Spaventa in soccorso della politica emancipatrice dello Stato, cercando di portare a coscienza distinta quel sentimento profondo, che egli giustamente ci vedeva dentro; senza riuscire nell'intento, com'era naturale, ma additando comunque alla riflessione speculativa degli uomini, che cercavano allora nella propria ragione un sostegno alla fede, che era pur necessaria alla lotta che combattevano, il terreno in cui questa fede può poggiare e metter radici. E poichè la lotta non è terminata, e c'è sempre una Chiesa, in Italia, di fronte allo Stato (se non, sostanzialmente, contro lo Stato) e questo ha sempre bisogno di mantenere la coscienza distinta della propria laicità, che è la infinità stessa, di cui parlava lo Spaventa, quel che la sua opera politica non ottenne nel decennio,

---

[1] *Saggi di critica*, Napoli, 1867, pp. 222-4.

l'otterrà senza dubbio, senza fretta, nello sviluppo dello Stato italiano.

Il contenuto speciale della polemica che lo Spaventa sostenne pel *Cimento* (in articoli sempre anonimi, perchè scritti in nome della rivista) non ha bisogno di preliminari illustrazioni, e in questo volume è accompagnata da parecchie note dell'editore e da altri articoli dell'autore stesso, che chiariscono i particolari e illuminano le questioni vive, in mezzo alle quali la polemica si svolse [1].

Basterà qui aggiungere solo, che s'è creduto opportuno dare in questo volume anche un saggio dei 29 articoli (anch'essi anonimi) dallo Spaventa pubblicati nelle appendici del giornale politico-quotidiano *Il Piemonte*, diretto da Luigi Carlo Farini nei quindici mesi di vita che ebbe questo giornale tra il 1855 e il '56: intitolati *Sabbati de' gesuiti* [2]. Erano, come apparisce dai primi tre che se ne ristampano, una satira in forma di commento perpetuo ai quaderni settimanali della *Civiltà cattolica;* quasi una guerriglia, con cui il *Piemonte* stimava opportuno accompagnare, per la parte sua, le maggiori battaglie del *Cimento*. E non occorre dire che gl' intendimenti del *Piemonte* coincidevano con quelli del *Cimento*, con cui aveva comuni gli scrittori e l' indirizzo politico.

Ma, poichè la raccolta di quel glorioso giornale (nelle cui appendici il De Sanctis inserì molti de' suoi celebri *Saggi*) s'è fatta assai rara, si può qui ricordare qualche punto del « Proemio » con cui esso venne fuori il 1° gennaio 1855, e gioverà a documento del programma politico, a cui appartenne questa parte dell'operosità letteraria di Bertrando Spaventa nel suo duro e laborioso esilio. « Vogliamo apertamente confessare sin d'ora », diceva il Fa-

---

[1] Intorno all'argomento occasionale della polemica, che fu l' interpretazione del pensiero politico dei gesuiti del secolo XVI, vedi ora un buon lavoro del mio scolaro ed amico GIUSEPPE SAITTA, *La Scolastica del sec. XVI e la politica dei gesuiti*, Torino, Bocca, 1911.

[2] Vedi l'elenco di essi nella *Bibliografia* aggiunta al discorso sulla vita e gli scritti di B. Spaventa, da me premesso a' suoi *Scritti filosofici*, Napoli, Morano, 1900, p. CLXIII; e ora nel vol. *B. Spaventa*, Firenze, Vallecchi, 1925

rini, « affinchè amici e nemici sel sappiano tosto, che lo Statuto non è per noi un fatto di transizione, o, per così dire un ponte gittato fra il passato, a cui il desiderio ritorni, ed un avvenire diverso, che il cuore aneli: no, lo Statuto è per noi tutto il diritto presente e tutto il diritto futuro ». Nella questione dei rapporti tra potestà civile e Chiesa raccomandava al Governo e al paese « prudenza e coraggio » insieme. « Ma in siffatte amare contenzioni non sarà mai che per noi si trascorra in offese alla religione ed in voci irriverenti o manco rispettose verso la Chiesa ed i suoi ministri; troppo schifo ci fanno certe polemiche, onde in somigliante materia si macchia spesso la libera stampa ». Il nome assunto, ei dichiarava, non deve farci accusare di municipalismo: l'abbiamo scelto piuttosto « ad insegna, perchè crediamo, che il Piemonte sia la base, il sostentamento, la speranza di ogni effettiva italianità.... Scrivendo in fronte al nostro giornale il nome del Piemonte, noi scriviamo un augurio all' Italia ».

Il 16 gennaio il *Piemonte* pubblicava il primo de' *Sabbati de' Gesuiti;* il 28 marzo dell'anno seguente l'ultimo; e il 30 cessava, per cedere il luogo al vecchio *Risorgimento* del Cavour e del Balbo (1848-52), che il 1° aprile iniziava il suo sesto anno di vita.

1911.

XV.

LA FILOSOFIA ITALIANA E B. SPAVENTA [1]

Questo libro, che ora si ristampa con note e un'aggiunta di lettere dell'autore e di suo fratello Silvio, utili a illustrarne l'origine e gl' intenti, vide la luce in Napoli nel 1862 col titolo di *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861* [2]. Titolo troppo generico, almeno oggi, e però mutato da me in questo suggerito dallo stesso argomento del libro: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Nel '62, infatti, a Napoli, contro i filosofanti giobertiani e nazionalisti, avversarii dell' insegnamento hegeliano inaugurato quell'anno nell' Università, il titolo scelto dallo Spaventa aveva un evidente significato, che s' è andato poi via via oscurando sempre più, mentre quell' Università è diventata quel che è diventata; al punto che quel titolo ora potrebbe forse suonare rimprovero o ironia.

Pure, la situazione spirituale della cultura italiana, nella quale il libro sorse, non si può dire sostanzialmente diversa dalla presente. E però il libro, rispondendo al desiderio di molti, dopo circa mezzo secolo ritorna alla luce. I giobertiani sono tutti spariti; e non c' è più nessuno forse che abbia la fisima della filosofia nazionale. Ma tutti intanto

---

[1] Prefazione al vol. *La filosofia italiana* ecc. di B. SPAVENTA, Bari, Laterza, 1911; 2ª ed., 1926.

[2] Napoli, Stab. tip. di Federico Vitale, Largo Regina Coeli 2 e 4, 1862, pp. XII-214 in-8º.

tornano a guardare, — come mezzo secolo fa, a Napoli, — con animo tra curioso e ansioso, ad Hegel; e molti, sgomenti delle difficoltà con cui questi si presenta sempre alle menti più solide e più vigorose, invocano uno Spaventa che mostri la via di pervenire all' intelligenza della parte vitale di quella dottrina, e di sperimentarne e gustarne la verità. Al luogo dei giobertiani ci saranno i positivisti, i prammatisti, i neospiritualisti e altri e altri sbandati della filosofia, dai quali questa deve ogni giorno difendersi, con la storia alla mano, dimostrando i proprii diritti acquisiti. Invece dei nazionalisti ci sono altri avversarii, che, come quelli pretendevano la marca nazionale, non s'acconciano a prendere sul serio e mettersi a studiare una filosofia se non ci vedono la marca scientifica: rappresentanti questi come quelli della pigrizia e dell' inerzia intellettuale e morale, di cui non v'ha ostacolo più grave a chi voglia rianimare con le intuizioni profonde e sincere della vita gli studi e lo spirito d'una nazione. E così, *mutatis mutandis*, la questione che importa, oggi come nello scorcio del 1861 quando lo Spaventa si riprometteva, iniziando il suo insegnamento a Napoli, di promuovere di là un profondo risveglio speculativo nel nostro paese, è la stessa: giustificare il punto di vista della filosofia come sapere assoluto. Oggi muterebbe il linguaggio dello Spaventa; ma egli potrebbe tornare a scrivere lo stesso libro, solo inserendovi in mezzo qualche capitolo relativo alle tendenze filosofiche apparse in Italia più tardi, e da lui criticate in altri scritti posteriori.

Giacchè il problema dottrinale preso a trattare in questo libro assume una forma storica, che può parere a molti il lato più importante di esso, poichè ne riesce disegnata in iscorcio una storia — l'unica storia che finora si abbia — della filosofia italiana ne' suoi momenti principali. E realmente l' interesse storico non è qui in seconda linea. Per lo Spaventa, infatti, tutta la storia della filosofia taliana, da lui già abbozzata un anno innanzi in una prolusione letta a Bologna [1], si raccoglie appunto

[1] Questa prolusione ha lo stesso titolo della parte II di questo

nelle dieci lezioni d'*Introduzione* da lui fatte nel primo mese del suo insegnamento napoletano, condensandovi tutti i suoi studi precedenti su Bruno, Campanella, Vico, Galluppi, Rosmini e Gioberti. La *Prolusione* precedente è un'introduzione a questa storia. Lo *Schizzo d'una storia della logica* (da lui denominato nella prima edizione semplicemente: *Appendice alla Introduzione*) serve di chiarimento ai succosi cenni intorno alla filosofia tedesca più recente, che gli erano occorsi nella storia di quella italiana, rappresentata, com'era giusto, nel suo nesso storico con tutta la filosofia europea.

Se non che l'interesse storico, come lo sentiva lo Spaventa, non era diverso dallo stretto interesse scientifico. Il libro pare una polemica, ed è una ricerca; pare una mera storia, ed è una fenomenologia dello spirito, cioè vera e propria filosofia. La polemica c'è; ma si riduce al colorito letterario del libro, per intendere il quale bisogna riferirsi alle condizioni della cultura italiana, e specialmente napoletana, dopo il rinnovamento di quella Università operato in quell'anno dal De Sanctis [1]. Ma, guardando alla sostanza delle cose esposte, è facile accorgersi, che quando l'autore cerca nel Risorgimento i primi germi della filosofia moderna, e ne studia i primi lineamenti nel soggettivismo di Campanella e nel naturalismo di Bruno, e vede anticipati, in talia, Cartesio e Locke da una parte, e Spinoza dall'altra; e quando scruta in Vico gli oscuri accenni a una filosofia dello spirito, non semplicemente critica, come sarà in Kant, ma metafisica, quale tornerà in Hegel, e insomma ritiene che sia preannunziato in Italia tutto quasi il nuovo mondo del pensiero moderno, che, formatosi a sistema in Germania, è poi il mondo dei nostri Galluppi, Rosmini, Gioberti; è facile accorgersi che l'autore non pensa più che tanto ai piccoli avversarii tumultuanti nell'aula affollata delle sue lezioni, ma ha innanzi la storia del pensiero moderno europeo, che indaga con tutta se-

libro: *Caratt. e svil. della filos. ital. dal sec. XVI fino al nostro tempo*. È rist. negli *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, Morano, 1900, pp. 115-52.

[1] Cfr. alcune mie osservazioni nel vol. cit. p. 281 e sgg.

renità e serietà di spirito per ricostruirne, a sè prima che ad altri, il procedimento necessario.

Il libro era sorto nella mente dell'autore prima ancora della speranza d'una cattedra lì a Napoli, dove nel 1847 gli era stato chiuso dal Governo uno studio privato. Era sorto in un periodo di fervore spirituale in cui egli sentì il bisogno di fare i conti con la filosofia italiana recente, già molti anni spregiata[1]. In una lettera del 13 maggio 1857, sollevando il fratello dalla noia mortale dell'ergastolo, dove Silvio divideva da otto anni col Settembrini la fiera compagnia degli assassini, gli annunziava[2]: « Mi apparecchio a scrivere qualche cosa di meglio, o di peggio, delle cose scritte sinora ». Voleva scrivere un lavoro sulla *Fenomenologia* di Hegel, che leggeva e rileggeva, vedendoci sempre più addentro. « Una critica della filosofia italiana moderna non mi pare che possa esser veramente utile senza la soluzione, e se non nella soluzione, del problema della fenomenologia. Ciò che ti negano sempre, è il sapere assoluto. Bisogna dunque elevarsi a questo sapere, e mostrare, nel tempo stesso, che i principii delle loro filosofie sono inferiori — e perciò gradi che debbono essere negati — a quello della filosofia hegeliana.... Chi sa se potrò riuscire, almeno in parte! ». E il 13 luglio dello stesso anno chiariva meglio il concetto del suo nuovo lavoro: « Ti ho detto.... che lavoravo intorno alla *Fenomenologia*, e che il difficile non era solamente il comprendere il concetto e il metodo di essa, ma anche il trovare una radice nella nostra filosofia, un punto d'appoggio per tutta la critica. Ora ho tra le mani questi filosofi, compreso il Galluppi, e credo d'aver trovato questo punto.... Cos'è la coscienza in generale, che è l'oggetto della *Fenomenologia*? In Rosmini, Galluppi, ecc. dove posso trovare la coscienza sensibile, che è il punto da cui comincia la *Fenomenologia?* L'ammettono essi, come l'ammetteva Hegel? Se l'ammettono, a me non fa

[1] V. la prefazione ai *Principii di filosofia*, Napoli, Ghio, 1867.

[2] Per questa e le altre lettere qui appresso citate v. SILVIO SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861: lett., scritt., docc.*, ed. Croce [2], Bari, Laterza, 1923, pp. 231 sgg.

nulla che da questo punto vadano a risultati diversi; la battaglia e la critica sarà appunto intorno a ciò che bisogna farne di questo punto comune per la soluzione del problema, che più o meno è lo stesso per tutti: la verità del sapere ». E si mostrava assai soddisfatto della scoperta fatta dell'identità della certezza sensibile hegeliana (unità di universale e di particolare: *ist da*) con la sensazione del Galluppi e con la percezione intellettiva del Rosmini. In una lettera successiva dell'11 ottobre 1857, aggiungeva che la critica che aveva in animo di scrivere dei filosofi italiani, doveva essere « un saggio da mettere nella introduzione » del suo lavoro sulla *Fenomenologia*: per « far vedere i vizii delle teoriche sulla conoscenza dei nostri filosofi; come non bastino a se stesse e vogliano un altro modo di soluzione, ecc.; quindi la necessità.... della fenomenologia ».

Via via che ristudiava questi filosofi, trovava sempre altro. E il 25 gennaio del '58 tornava a scrivere: « Continuo a lavorare sui filosofi nostri, e vedo o credo di vedere tante cose che sarebbe lungo dirti ». Finì con l'addentrarsi in una lunga critica del Gioberti. A un tratto aprì una parentesi « sul problema della cognizione, e in generale dello spirito, senza distinguere l'umano e il divino. Come è possibile lo spirito? Rispondono: è possibile perchè così l'ha fatto Dio. Come vedi, non è una risposta. Io domando da capo: come è possibile lo spirito (cioè Dio)? Questo è il problema nuovo della filosofia: il problema della filosofia tedesca. E mi pare che sinora la migliore soluzione è l'hegeliana.... Non so se quello che ho scritto va bene interamente; in certi punti mi sono incontrato con Hegel; in certi altri non so bene ancora se si o no » (lettera 8 marzo 1858). — Chiusa questa parentesi, che non fu mai pubblicata, ma di cui è facile rintracciare le idee nel presente volume, di nuovo a Gioberti. Ed ecco che le *Postume* di questo filosofo, da poco venute alla luce (1856-57), e che, allora lette, giovarono a far mutare nello Spaventa la sua disposizione spirituale verso questo filosofo e il movimento speculativo, di cui esso era la conclusione. Mutò quindi il suo apprezzamento e il suo concetto di questo movimento. L'8 febbraio 1858, rileggendo

il vecchio Gioberti, diceva al fratello: « È inutile che ti ripeta che non mi piace affatto, anzi mi dispiace sempre più. Di filosofico non c'è nulla, meno un contenuto farraginoso, che al far de' conti si trova poi in ogni sistema, anche nella stessa rappresentazione religiosa. E infatti il suo sistema non è che una continua rappresentazione: è una filosofia rappresentativa ». Il 2 settembre dello stesso anno, invece: « Mi sono un po' riconciliato con quest'uomo. Negli ultimi suoi scritti (postumi) si spoglia di molte imperfezioni, che trovavo nella prima forma del suo sistema; ed è curioso vedere questo sviluppo come una specie di critica che il suo pensiero fa di se stesso ». A rifletterci bene, riconosceva che « già qualche germe del nuovo ci è nella prima forma, ma inviluppato e nascosto ». Pure, nè anche la nuova forma del sistema giobertiano poteva bastare. In lui manca sempre la scienza, il vero e proprio sistema. Procedere per aforismi. « Ma se ne può cavare gran bene, perchè il contenuto è profondamente speculativo. Bisogna esprimere il suo pensiero nella sua vera forma e mostrare che certe determinazioni estrinseche, che egli stesso ha abbandonato poi necessariamente in gran parte, sono in contraddizione cogli stessi suoi principii speculativi ».

Questa rivelazione delle *Postume* giobertiane venne così a modificare il disegno del lavoro, che il nostro filosofo aveva in mente. Lo studio del nuovo Gioberti assumeva tale proporzione e importanza, che quella critica dei filosofi italiani, la quale doveva essere solo una parte polemica dell'introduzione al suo lavoro, potè diventare per se stessa una propedeutica alla scienza, e una propedeutica appropriata all'Italia, quale avrebbe dovuto essere il lavoro sulla *Fenomenologia*, non più scritto. Poichè la nuova forma del sistema di Gioberti offriva il modo di dimostrare la necessità di tutto il processo fenomenologico, che conduce la coscienza al grado della scienza assoluta, ossia al punto di vista hegeliano: che era il fine propostosi dallo Spaventa. E raccostati i nuovi studi sulla filosofia italiana del sec. XIX a quelli, che negli anni 1854 e '55 aveva pubblicati intorno al Bruno

e al Campanella, egli potè scorgere quasi intera l'immagine del nostro pensiero intrecciato col moto generale della speculazione europea. Donde quella formola della circolazione del pensiero italiano, che designa uno dei resultati maggiori e delle più incontestabili benemerenze degli studi di lui. Il quale pervenne, adunque, a questo concetto della filosofia italiana con indagini del tutto spregiudicate e scevre di preccupazioni polemiche di qualsiasi genere.

Tuttavia, tra le prime mosse del pensiero nel Risorgimento e l'ultima sua tappa nel sec. XIX, restava, nella solitudine del decimosettimo e decimottavo secolo, — che allo Spaventa apparivano quasi il periodo dell'esilio del pensiero dal nostro paese, — restava, torreggiante, misteriosa, la *Scienza Nuova*. Ma, quando per la prolusione di Bologna, egli volle rappresentare in un quadro completo il carattere e lo sviluppo della filosofia italiana dal Risorgimento in poi, e ristudiò con nuova intensità d'attenzione il suo Vico già lungamente meditato, questi gli parve irraggiare una gran luce in quel momento critico del pensiero europeo, in cui il vecchio dommatismo (l'antica metafisica dell'essere), privo com'era del concetto di sviluppo, fatte le ultime prove con la monadologia, stava per dissolversi esausto nello scetticismo di Hume, per cedere quindi il campo al criticismo, e quindi a una metafisica, non più dell'essere che è immediatamente se stesso (natura), ma dello spirito che si fa gradualmente da sè e per se stesso. Allora il Vico gli apparve il precursore di questo nuovo mondo col suo concetto dello spirito come sviluppo, insieme con quello dell'unità della Provvidenza divina e dell'umana, oscura affermazione dell'esigenza moderna d'una metafisica, per cui la natura, opera di Dio, non fosse altro dalla storia, opera della mente, e unico fosse perciò lo sviluppo, e la natura grado dello spirito. — La storia della filosofia italiana era così per lo Spaventa conchiusa: ed era una storia che confortava, con la forza d'un procedimento razionale, ineluttabile, ad abbracciare il risultato principale della filosofia tedesca moderna, come l'effetto di un'opera a cui tutte le nazioni europee avevano collaborato.

Ma era una semplice conclusione storica? Posto che l' interpretazione che lo Spaventa faceva dei nostri filosofi fosse esatta, ne seguiva che l' ultima loro conclusione fosse vera? Può insomma la storia essere addotta ad argomento di verità d'una filosofia? O voleva la ricostruzione dello Spaventa riuscire una revisione di titoli per stabilire l'esatto albero genealogico della filosofia italiana? — Certo, la storia, come semplice fatto, non prova nulla. Ma è mai la storia puro e semplice fatto? Ecco una vecchia questione, tutt'altro che chiusa, la quale, male intesa e mal risoluta, può impedire l'esatta intelligenza dell' indole e del valore di questo libro. Intanto giova ricordare che lo Spaventa si trovava innanzi la *Fenomenologia* hegeliana. La quale è anche una storia della filosofia, anzi, nel suo complesso, una filosofia della storia, o dimostrazione della razionalità dell' intero processo storico dello spirito umano (*Weltgeist*): dove tutti i sistemi, come tutti i momenti della civiltà, son presentati quasi gradi necessari, attraverso i quali lo spirito è passato (o meglio, passa eternamente) per conquistare la piena coscienza della propria attività creativa assoluta. Ma, poichè non c' è storia della filosofia che possa assumere la forma d'un registro delle opinioni succedutesi nelle teste dei pensatori (anche nei cataloghi dei vecchi dossografi c'era un disegno e una critica); la stessa legge intrinseca alla storia della filosofia doveva condurre lo Spaventa a concepire la sua costruzione storica come una dimostrazione scientifica di quello che gli pareva il principio definitivo raggiunto dalla storia. La legge è che la filosofia e la storia della filosofia sono, astrazion fatta dalle accidentalità letterarie e dal peculiare interesse degli autori, la stessa cosa [1]; così come il razionale è lo stesso reale, e viceversa. Attraverso la storia, e attraverso il divenire (la guisa del nascimento) non possiamo non veder sorgere ed affermarsi la natura dello stesso reale. E per poca fede che si abbia nella razionalità della storia, non si può a meno di rappresentarsi questa storia secondo quel tanto

[1] Vedi il mio scritto sul *Circolo della filosofia e della storia della filosofia* (1909) rist. nel vol. *La Riforma della Dialettica hegeliana.*

di razionalità che siamo disposti ad attribuirle, cioè appunto secondo la nostra stessa filosofia. Lo scettico, si sa, è dommatico a suo modo; e se fa la storia, ci mette dentro quel suo duro arido dommatismo, che è scetticismo, nè più nè meno del dommatico. In breve, a questa legge, poichè è una legge, nessuno può sottrarsi: e l'eccellenza dello storico, il suo vigore speculativo, la sua mente animatrice e ricostruttiva si dimostrano nel grado in cui egli riesce a realizzare tal legge. Orbene: in questo libro dello Spaventa, se si cancellassero i nomi de' vari filosofi menzionati, e si considerassero le rispettive posizioni progressive come ipotetiche, si avrebbe, anche nella forma, un'opera filosofica libera d'ogni carattere storico. Soltanto del Bruno la commozione suscitata nell'animo dello scrittore dal destino dell'eroe del pensiero, dell'araldo e martire della nuova e libera filosofia, move la sua penna a sbozzarne con pochi tratti da maestro il carattere morale. Pure anche quello, più che il ritratto di una persona realmente vissuta, lo diresti l'ipotiposi dell'ideale del filosofo vagheggiato da Bertrando Spaventa nella ricchezza della sua vita morale.

Si dirà perciò che questa storia, — succinta, quasi scheletrica, perchè rimasta nella forma primitiva di appunti per le lezioni; ma sicura, felice e definitiva nel disegno e nelle singole caratteristiche, — non sia propriamente una storia, anzi una costruzione ideale? — Qualche volta infatti questa storia è stata giudicata così: ma è un giudizio che si può ritenere a priori falso, poichè fonda sul disconoscimento della suddettta legge della storia della filosofia. Pure, contiene anch' esso una parte di verità, di cui bisogna rendersi conto. Ed è questa: che di storie della filosofia ce ne ha, almeno, due: una, che pare abbia ad oggetto, come questa dello Spaventa, soltanto le idee dei filosofi, anzi dello spirito filosofico, unico attraverso il tempo e lo spazio; l'altra, che pare abbia ad oggetto anche i filosofi diversi con le loro rispettive biografie connesse con le cangianti condizioni della civiltà, in mezzo a cui essi si formarono. Ma ho detto « pare »; perchè nel primo caso le idee dei filosofi si sa bene che sono i filosofi, la cui vera individualità storica consiste appunto nel pensiero che son

riusciti a pensare, e se la loro individualità già è connessa con tutta la civiltà concomitante, le loro idee sono in sostanza considerate quasi tutta la realtà storica dell'epoca relativa, assommata e come fusa nel loro pensiero. Nel secondo caso poi le condizioni sociali e biografiche entrano nella considerazione dello storico in quanto presupposti della disposizione spirituale, in cui a volta a volta il problema filosofico sorge: e però non mirano a chiarire nient'altro che la successione, lo scoppiar dei problemi l'uno dall'altro, e cioè la pura storia delle idee.

In altri termini, una storia delle idee comprende implicitamente una storia della civiltà in tutte le sue determinazioni, e si regge sul valore di questa storia che essa presuppone. Ora la storia dello Spaventa è mera storia d'idee, in cui non apparisce quasi mai quell'altra. Non già che egli avesse a sdegno l'altra; ma il suo interesse lo traeva alla prima; e, obbedendo al proprio interesse, egli esercitava un diritto proprio d'ogni storico, e inalienabile. La limitazione della sua ricerca diventerebbe illegittima se desse origine a una falsificazione delle dottrine, intese in corrispondenza a bisogni spirituali anacronistici o comunque inesistenti. Ma, se lo Spaventa non ebbe mai occasione o voglia di scrivere una storia circostanziata della filosofia, fu sempre guidato da una cognizione profonda delle condizioni spirituali de' vari periodi e da un acuto senso storico. Basti ricordare la sua critica del lavoro del D'Ancona sul Campanella.

In un solo punto forse, passando dalla esposizione della logica delle idee, quale si venne realizzando nella storia, alla considerazione delle attinenze che le sorti di questa logica ebbero con lo stato generale degli spiriti in Italia, non s'appone, secondo me, alla verità: dove ritiene che la ragione del « vuoto » rimasto nella filosofia italiana tra Campanella e Vico, e poi tra Vico e Galluppi, — vuoto da riempire con la storia della filosofia europea [1], — sia da cercare nella mancanza di libertà degl' italiani, oppressi dalla chiesa cattolica che avevano in casa. « Non ci hanno lasciato fare », egli dice. Ragione inesatta o, almeno, in-

---

[1] Vedi Spaventa, *o. c.*, pp. 110, 136, 202.

sufficiente; perchè la condanna di Galileo non impedì che questi si lasciasse dietro in Italia, nella scienza naturale, una scuola fiorente lungo il sec. XVII e il seguente. E la paura della Chiesa, di cui si hanno indubbie prove, non impedì d'altra parte a Descartes di iniziare quell'intrepido naturalismo, che doveva produrre Spinoza; nè le preoccupazioni religiose, sincere e profonde, valsero ad arrestare il divino intelletto di Vico sulla via di quella ispirata speculazione, che con la quasi inconsapevolezza e sicurezza dello spirito fanciullesco, uccise, per dirla con lo Spaventa, in un sol colpo, il Dio del vecchio teismo e il naturalismo, il materialismo e l'ateismo. E Rosmini, filosofo della restaurazione, che finisce nel kantismo, e nella *Teosofia* si accosta all' Hegel abborrito? E Gioberti, il neoguelfo Gioberti, che comincia assoggettando la filosofia alla religione, e finisce anche lui nell' assoluto razionalismo? La verità è che il movimento internazionale della cultura nei secoli XVII e XVIII deviò la maggior parte degli ingegni italiani dai problemi filosofici. Furono le scienze naturali, furono le matematiche, furono gli studi storici, che attrassero le maggiori intelligenze. Per la filosofia della cultura generale e dei professori e dei piccoli scrittori bastavano, ed eran d'avanzo, le celebrate novità oltremontane o le onorate tradizioni scolastiche non mai interrotte nelle nostre università lungo tutti quei secoli.

Questo però è un punto appena accennato nel nostro libro, che s'attiene d'ordinario al solo filo logico delle idee svolgentesi da un capo all'altro della storia della filosofia europea, pur mirando sempre in modo speciale all' Italia. E riesce, in conclusione, una storia della filosofia moderna e insieme una dimostrazione del principio della filosofia dello Spaventa, ossia della soluzione data da Hegel al problema fondamentale della sua logica: e in questo senso, un' introduzione allo studio della filosofia hegeliana.

Con quale spirito e con quale intendimento questa introduzione fosse scritta, non si potrebbe dir meglio dello stesso autore in una delle ultime pagine del libro, che giova anticipare qui come suggello a quanto s'è detto dell' indole del libro, e insieme ritratto vivo dell'atteggiamento del nostro filosofo rispetto a Hegel: « Prima di

Hegel nessun filosofo ha spiegato il conoscere, e così risoluto il problema della logica (il sistema delle categorie).

« Con ciò non voglio dire, che la logica di Hegel sia la logica perfetta, assoluta; che la sua filosofia sia l'ultima parola dello spirito speculativo; che dopo Hegel noi non dobbiamo far altro che ripetere o commentare macchinalmente le sue deduzioni come tante formole sacramentali.

« Può darsi, che ci sia chi pensi così. Per me, se ci è cosa che io abborro — mi pare di averlo detto già tante volte, — è appunto la riproduzione meccanica delle altrui dottrine. Nei filosofi, ne' veri filosofi, ci è sempre qualcosa sotto, che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi, è soffocare questo germe, impedire che si sviluppi e diventi un nuovo e più perfetto sistema. Se Platone non avesse fatto altro che ripetere Socrate, non avremmo avuto il mondo delle idee. Se Aristotele avesse ripetuto Platone, non avremmo avuto il primo concetto della sostanza, della individualità. Se Spinoza non avesse fatto altro che ripetere Cartesio, non avremmo avuto il primo concetto di Dio come semplice causalità, come identità che è causa. Se Fichte avesse ripetuto Kant, non avremmo avuto il concetto dell'autocoscienza, della mentalità. Se Schelling avesse ripetuto Fichte, non avremmo avuto il concetto della identità [di essere e di pensiero], come mentalità, come ragione.

« Quel che io voglio dire, è questo: posto Fichte, — cioè che il conoscere sia impossibile senza l'autocoscienza; — e posto Schelling, — cioè che il conoscere non sia reale senza la identità come autocoscienza o mentalità, — l'unica via di risolvere il problema del conoscere, il problema della logica, sia quello di provare la identità.

« Per me tutto il valore di Hegel, qui, è questo: provare la identità ».

1911.

XVI.

FALSE ACCUSE CONTRO LO SPAVENTA

Risposta al prof. Barzellotti.

1. Il giudizio « tuttora pendente » intorno ai pensatori del nostro Risorgimento deve esser « ripreso con mente calma, senz'angusti pregiudizi di adorazioni fanatiche o di odii partigiani, senza meschino spirito di sistema, di clientela o di scuola ».

2. Oggi « siamo ancora ben lontani dal poter pronunziare un tal giudizio, mentre, in questo atomismo semianarchico di tutte le forze della nostra vita nazionale, la lotta confusa, che vi si combatte intorno alle idee, non è mossa per lo più se non da interessi di classe, di ceto o di clientela ».

3. « Tra le idee, le più acremente combattute sono appunto quelle che nella loro azione e nel loro valore storico vorrebbero esser giudicate con la obbiettività più larga e più serena ».

4. « Da noi l'ambiente in cui si muovono le correnti dell'opinione letteraria ed artistica — se pur si può dire ve ne siano — è ancora lontanissimo da quella larghezza di critica, che in Francia ecc. ».

5. « Ciò che rende per ora, starei per dire, impossibile un'equa valutazione dei filosofi, ai quali qui accenno, è il modo in cui, massime in Italia, si seguita ancora da troppo a far la storia della filosofia con criteri di sistema assolutamente dommatici, con

simpatie e antipatie individuali, regionali, professorali».

6. Questo storico non è ancora venuto, non poteva venire dalle mille nostre accademie di erudizione minuta o di critica partigiana, dai mille nostri cenacoli, troppo chiusi, come furono sempre nei loro amori e nei loro odii, perchè potessero portare nello studio dei fatti del pensiero quella obiettività di sguardo sereno, propria del filosofo... ».

7. « In Italia finora questa larghezza e serenità di vedute critiche è mancata, salvo rare eccezioni, a quanti hanno scritto della nostra filosofia moderna e CONTEMPORANEA (!) ».

8. E appunto « il dissenso profondo, la parzialità faziosa, il tono dommatico dei giudizi dati dai nostri intorno a cotesta filosofia, ha impedito sin qui agli stranieri di formarsene un concetto chiaro e sicuro ».

9. « Noi italiani abbiamo.... verso i pensatori del nostro Risorgimento, se non altro, l'obbligo di esporne obiettivamente le idee e le dottrine.... ».

10. « Chi scrive confida d'essere, per lo meno, riuscito a mostrare, anche parlando di un suo maestro venerato e di un amico carissimo, come non sia possibile, fra le ire e gli amori che oggi più che mai appassionano e falsano la critica italiana, portarvi quella disposizione di mente, indicata da un grandissimo storico con le magnifiche parole: *sine ira et studio, quorum causas procul habeo* ».

In meno di tre pagine, ben dieci proteste, tutte sullo stesso tono, contro.... contro di che? Non si arriva a capire contro di che, o contro di chi, se la pigli con queste lamentazioni il prof. Barzellotti nel proemio mandato innanzi alla breve commemorazione di Augusto Conti e Carlo Cantoni, letta già ai Lincei [1]. Contro il nemico che dice, non mi pare; perchè, se egli ritiene che la partigianeria faziosa si manifesti nel fare dommatico dei giudizi e nel

[1] Vedi il suo articolo *Due filosofi italiani*, nella *N. Antologia* del 16 luglio 1908.

dissentire degli storici fra loro, donde il sospetto e la sfiducia che ne deriverebbe all'ànimo degli stranieri (come se questi non avessero occhi per leggersi da sè i filosofi nostri, come noi facciamo dei loro, senza starcene passivamente ai giudizi delle loro storie), di dommatismo e di dissenso aspro e intransigente ce n'è nelle poche pagine di questo stesso suo scritto più del bisogno. E già basterebbe la sicura e superba condanna dell'opera altrui, che si ribadisce ripetutamente nei periodi che noi abbiamo allineati, per dire al Barzellotti: *Medice....*

Ma — poichè ha paura lui, accademico e senatore, di quella franchezza e sincerità, che pur tanto ha raccomandato a parole in tanti de' suoi scritti, non debbo averla io, — in realtà, il prof. Barzellotti non è tormentato dal pensiero d'una malattia italiana, bensì da quello di certi malati, o meglio di certo malato italiano, che gli pare abbia peccato mostruosamente contro la Santa Obiettività, quando ha pur fatto del suo meglio, *sine ira et studio quorum causas procul habet*, per intendere e giudicare il posto di esso Barzellotti nel moto più recente della nostra cultura filosofica. Ne è una prova lampante, p. e., l'ostentato silenzio dello scritto comparso nella *Critica* intorno al Cantoni [1], là dove (p. 191 n.) a studio egli ricorda i vari lavori pubblicati tra il 1906 e il 1908 sul compianto professore di Pavia. Gettano anche [2] una luce, indiscreta forse, ma ad ogni modo istruttiva, su i sentimenti onde cotesta preoccupazione si colorisce nell'animo del Barzellotti, gli accenni che egli fa a non so quale r e g i o n a l i s m o (e lasciamo pur andare le c l i e n t e l e, che non fanno disonore agli accusati, ma agli accusatori), che poi

---

[1] Vedi ora *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, I [2], pp. 273-313.

[2] Per non parlare delle querimonie che il B. è andato spargendo in giornaletti letterarii, subito dopo la pubblicazione dello studio intorno a lui, e in una delle quali è giunto a stampare queste testuali parole: « Mi aspetto che domani la Critica regionalistica (!) di Benedetto Croce ci dia delle tragedie e delle commedie (!)! a base di logica egheliana (!) in tre atti (!) con la loro tesi, antitesi, e sintesi (!) » (*Rolando*, di Roma, a., I, n. 9).

certo si vorrebbe colpire con giudizi dommatici e arbitrarii, certo ingiustificati, come questo: « Pasquale Galluppi, la mente più lucida e più diritta, che allora e poi sia apparsa nel mezzogiorno d' Italia.... » (p. 181): dove non si vuole giudicare il Galluppi, ma quelli che son venuti dopo: e specialmente gli hegeliani di Napoli, contro i quali, gira e rigira, il prof. Barzellotti finisce col lanciare una sentenza — non so quanto opportuna e adatta alla concinnità del suo scritto; — una sentenza, che non ha nè anche il pregio della novità (avendocela già il Barzellotti ricantata tante volte), come non ha di certo quello dell' esattezza e tanto meno di quell' equanimità storica, della quale egli vorrebbe quasi arrogarsi il monopolio. A proposito del neokantismo, al quale il prof. Barzellotti è sempre convinto di aver contribuito in Italia, esce in questa solenne affermazione:

Gli egheliani di Napoli s'erano essi pure proposti verso il 1860 di riannodare il nostro alla tradizione del pensiero filosofico moderno, ma avevan commesso un doppio errore, che è stato la vera causa dell' insuccesso della loro scuola rimasta isolata nel mezzogiorno d' Italia e che vi ha avuto breve vita.

Lasciamo stare l' illazione qui implicita (« dunque, io son vivo, e quelli son morti! »), e vediamo il doppio errore. Un errore, dice il Barzellotti, fu di « mancato o di non retto senso storico, per cui essi avevan creduto di poter trapiantare fra noi, staccandolo dalle sue radici e dal suo terreno (immagine troppo scorretta per un artista come il Barzellotti!) l'ultimo prodotto di quella, che dal Fichte all' Hegel era stata la forma più propria e nazionale, che avesse avuto il pensiero tedesco ». — Avevan creduto? Lo Spaventa (poichè qui si parla propriamente di lui) non l'aveva creduto punto. E chi commette qui l'errore di storia non è Spaventa, ma Barzellotti. E perchè il giudizio mio non sia dommatico, come quello pronunziato dal Barzellotti stesso, ecco il documento. Proprio in quel libro, in cui lo Spaventa tenta questo rannodamento del nostro pensiero alla filosofia tedesca, dice: « D'altra parte, io so bene quel che si dice da alcuni: — Che importa a noi

di filosofia italiana e non italiana? Noi vogliamo la verità, e la verità non ha che fare colla nazionalità. — Certamente, la verità trascende la nazionalità; ma senza nazionalità è un'astrazione. Trapiantate quanto volete la verità; se essa non ha veruna corrispondenza col nostro genio nazionale, sarà verità per sè, ma non per noi; per noi sarà sempre una cosa morta » [1].

Dunque, lo Spaventa non credeva certo si potesse trapiantare una filosofia nè con radici nè senza radici, come fantastica il Barzellotti.

Ma « è facile », soggiunge in nota il Barzellotti, « è facile trovare negli scritti di B. Spaventa la prova di ciò che io dico della disposizione antistorica del suo pensiero, oltre che nel modo, in cui egli tratta specialmente del Gioberti e del Rosmini, in più di un errore di fatto, nel quale egli incorre, come là dove nella sua prolusione *Della nazionalità nella filosofia* dice che nell'età moderna la filosofia è *solamente europea;* e dove dice che l'ultimo grado, a cui si è levata la speculazione italiana, coincide coll'ultimo risultato della speculazione alemanna. Queste non sono solo affermazioni ardite; sono veri e proprii errori » [2]. E sono, infatti; ma di chi?

Prima di tutto, uno storico che rimprovera errori agli altri, deve legger bene i documenti. Lo Spaventa, nella citata Prolusione [3] non dice che la filosofia moderna è *solamente europea;* ma: « La filosofia moderna non è dunque nè inglese, nè francese, nè italiana, nè alemanna *solamente, ma europea* ». E c'è una bella differenza. Con quella frase parrebbe che lo Spaventa avesse negato una filosofia moderna asiatica, africana ecc., — che sarebbe stata una verità troppo manifesta, e che non so se sia, viceversa, l'errore di fatto, che trova qui il Barzellotti!

[1] Pag. 242 della edizione uscita a mia cura presso il Laterza col titolo: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza, 1911 (2ª ed. 1926).

[2] « Che mostrano — continua, svelando il velen dell'argomento, che è poi un sofisma d'induzione, — quello di tutto l'indirizzo, seguìto dagli egheliani di Napoli »!!

[3] *O. c.*, p. 21 (cfr. p. 12 della prima edizione).

Con le sue parole invece lo Spaventa asseriva, ciò che era dimostrato propriamente nella sua Prolusione, cioè che la filosofia moderna è opera comune di tutto il pensiero europeo, alla quale collabora l' Italia col Risorgimento, la Francia con Cartesio, l' Inghilterra con Locke, e così via. O vuol dare questo il Barzellotti per un « vero e proprio errore »? — Sarebbe, in verità, una bella scoperta per un' intelligenza storica della sua forza!

Quanto al coincidere dell'ultimo grado raggiunto dalla speculazione italiana (in Gioberti) con l'ultimo risultato della speculazione alemanna, io noto che lo stesso Barzellotti, in questo stesso articolo, afferma che il Gioberti « ne' suoi ultimi anni volgeva verso il razionalismo, e verso teorie semipanteistiche, che stanno tra il cardinale di Cusa e l' Hegel » (p. 183): dove, nella solita sua forma vaga e antistorica, il Barzellotti dice quel medesimo che lo Spaventa, determinando precisamente quello che collima in Gioberti e in Hegel, non senza rilevare le differenze. Onde non capisco lo scandalo per la tesi dello Spaventa; la quale non si può nè anche esser sicuri sia bene intesa dal suo critico, poichè questi l'adduce ad esempio, come qualche altra cosa « *oltre* il modo in cui lo Spaventa tratta specialmente del Gioberti e del Rosmini », e mostrerebbe quindi di credere che in quella tesi non si tratti appunto del Gioberti.

E del Rosmini? Il Barzellotti, che dice i ravvicinamenti e i riscontri dello Spaventa « assai più ingegnosi che veri », asserisce tuttavia anche lui che « il luogo centrale » del sistema rosminiano è tenuto dal « problema critico »; e che « il modo in cui v' è posto e i risultati, ai quali l'autore giunge, massime nel *Nuovo Saggio*, tengono della dottrina del Kant, e la toccano in più luoghi ». C' è quella tale forma di chi non si prende la briga di precisare un pensiero, ma il pensiero è quello proprio dello Spaventa. E anche del Galluppi il Barzellotti ripete, che ritrasse « dagli Scozzesi e dal Kant ». — Or dunque? Parrebbe che, al far dei conti, quei tali avvicinamenti e riscontri siano non solo ingegnosi, ma veri. *Ex ore tuo!*

Ma lo scarso senso storico dello Spaventa apparirebbe dalla pretesa di « ridar vita in Italia all' idealismo assoluto,

quando già cotesta forma di speculazione poteva considerarsi da un pezzo come storicamente oltrepassata anche in Germania ».

E anche qui la storia dà fragorosamente torto a questo suo vindice inesperto. L'hegelismo italiano o (se piace meglio all'antiregionalista storico toscano) napoletano non sorge, com'egli dice, intorno al 1860, ma intorno al 1840: quando la Germania era tutta piena di Hegel. E poi anche nel 1860 il suo neokantismo in Germania era soltanto *in mente Dei*. Il materialismo faceva bensì strage di cervelli, ma non oltrepassava storicamente l'hegelismo, che di contro all'herbartismo dei Drobisch, Lazarus, Steinthal, Strümpell ecc., aveva rappresentanti autorevoli come Erdmann, Fischer, Prantl, Schaller, per non ricordare se non gli scrittori di riputazione più largamente incontestata e d'attività letteraria più durevolmente utile.

L'altro errore principale degli hegeliani di Napoli — ed è anch'essa una vecchia storia, sebbene non sia punto storia — è, che essi trascurarono le differenze naturali della mente italiana e della tedesca, delle due culture, delle due lingue. Accusa già mossa dal Bonghi, e che si spiega con la sua idea, così bene combattuta in quanto aveva di falso dal Carducci, della desiderata letteratura popolare. Il Barzellotti ha battuto molte volte su questo chiodo della filosofia popolare, o che, insomma, fosse atta a penetrare nella cultura comune: filosofia, del resto, della quale egli s'è sempre limitato a proporre soltanto il programma. Ma è troppo evidente che nella lingua già esistente d'un popolo non si può esprimere se non quello che è stato già espresso. A filosofia nuova, lingua nuova, come ogni scrittore originale deve avere la sua lingua, il suo stile, l'arte sua. Quelle tali « acque correnti », che il Carducci vedeva scaturire dal falso manzonianismo bonghiano in letteratura, sono pure una gran brutta cosa e volgare e falsa in filosofia. L'hegelismo era bensì il prodotto di una elaborazione secolare di stati di spirito, ai quali era rimasta quasi estranea l'anima italiana; risalenti fino al misticismo tedesco del sec. XIV: ma l'importanza dello Spaventa consiste appunto nel tentativo d'operare questa infusione di sangue più giovane nelle flosce vene, per dir così, della

cultura italiana. Onde a far riuscire l'operazione cercò quasi nelle viscere di questa la forza, che doveva sostenere il nuovo flutto ravvivatore; e quindi quella sua ricerca geniale dell' Italia vera, cioè dell' Italia viva, oppressa, combattuta, avversata dall'altra, ma pur sempre risorgente, indomabile, invitta, come è invitto ogni vigore di vita e di verità. E riuscì nel suo intento? — Per fortuna, la partita non è chiusa, anzi la storia intellettuale e morale della nuova Italia a cui lo Spaventa pensava, si può dire quasi appena cominciata. Che cosa abbia prodotto la filosofia del Barzellotti, a modo nostro (com'era naturale), ma con coscienza netta, l'abbiamo visto l'anno scorso [1]. Che cosa, invece, sia derivato dall' impulso dato dallo Spaventa alla mente italiana, non lo può dire ora nè anche uno storico della forza del Barzellotti, perchè il moto non s' è arrestato, e non accenna per anco ad arrestarsi.

1908.

---

[1] *Critica*, a. V, fasc. V, pp. 367-383; e ora *Origini*, I [2], 315-35.

NOTA BIBLIOGRAFICA

I Saggi raccolti in questo volume, pei quali non sia altrimenti indicato il luogo e il modo della prima pubblicazione, uscirono già nella rivista *La Critica* degli anni rispettivamente segnati in calce agli stessi singoli Saggi.

INDICE

DELLO STESSO AUTORE:

Saggi critici: serie prima; Napoli, R. Ricciardi, 1921, L. 8.